MISIOLOGIE ORTODOXĂ

Vol. I

MISIOLOGIE ORTODOXĂ

Vol. I

Volum publicat cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
București – 2020

Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă

Coordonator: Pr. prof. Valer Bel – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Autori:
Înaltpreasfințitul arhiepiscop dr. Nifon Mihăiță –
Facultatea de Teologie Ortodoxă din Târgoviște
Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași
Pr. prof. dr. Aurel Pavel – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu
Pr. prof. dr. Mihai Himcinschi – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia
Pr. prof. dr. Cristinel Ioja – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad
Pr. conf. dr. David Pestroiu – Facultatea de Teologie Ortodoxă din București
Pr. conf. dr. Radu Petre Mureșan – Facultatea de Teologie Ortodoxă din București
Pr. conf. dr. Cristian Sonea – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
Diac. conf. dr. Gelu Călina – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova
Conf. dr. Ciprian Iulian Toroczkai – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu
Lect. dr. Paul Siladi – Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

---

Editor:
Pr. Mihai Hau

Redactor coordonator:
Pr. Cristian Antonescu

Corector:

Layout și coperta:
Constantina Cristea

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

© Editura *BASILICA* – 2020
ISBN 000-000-00-0000-0

www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

CUVÂNT ÎNAINTE

Manualul de *Misiologie Ortodoxă*, elaborat de un grup de profesori universitari pe baza programei analitice pentru această disciplină, aprobată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, se adresează, în primul rând, studenților teologi de la Facultățile și Departamentele de Teologie Ortodoxă din cuprinsul Patriarhiei Române. El este pus, în același timp, la dispoziția preoților, a monahilor și, în general, a tuturor celor angajați într-un fel sau altul în misiunea Bisericii, precum și tuturor a celor care doresc să cunoască și să aprofundeze teologia și practica misionară creștină ortodoxă.

Manualul apare în două volume. În volumul I sunt expuse, după noțiunile generale de misiologie ortodoxă, temeiurile biblice și teologice ale misiunii creștine, exigențele principale ale misiunii creștine ortodoxe și Biserica Ortodoxă și noile mișcări religioase. În volumul al II-lea este abordată misiunea creștină ortodoxă la nivel local și mărturia creștină ortodoxă în contextul dialogului intercreștin și interreligios.

La elaborarea lui, autorii s-au străduit să valorifice teologia misionară elaborată în cadrul Consultațiilor misionare interortodoxe din a doua jumătate a secolului al XX-lea și începutul secolului al XXI-lea, care au pus bazele elaborării teologiei misionare ortodoxe actuale, concretizată în numeroase lucrări de teologie și practică misionară ortodoxă. De mare ajutor la realizarea manualului ne-a fost teologia misionară elaborată de Părintele profesor Ion Bria, iar în ceea ce privește noile mișcări religioase, cea elaborată de părinții profesori Petre I. David și Nicolae Achimescu.

Teologia nu poate fi indiferentă la modul în care Biserica exercită lucrarea de propovăduire a Evangheliei și de zidire a Trupului lui Hristos. De aceea, prin această lucrare de teologie și practică misionară ortodoxă, am urmărit cultivarea conștiinței misionare și găsirea celor mai adecvate modalități prin care slujitorii Bisericii să împlinească lucrarea misionar-pastorală.

Colectivul de autori care a elaborat manualul de *Misiologie Ortodoxă*, editat în două volume, este constituit din: Pr. prof. Valer Bel – coordonator – și Înaltpreasfințitul arhiepiscop Nifon Mihăiță, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Târgoviște, Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, Pr. prof. dr. Aurel Pavel, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, Pr. prof. dr. Mihai Himcinschi, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia, Pr. prof. dr. Cristinel Ioja, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Arad, Pr. conf. dr. David Pestroiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, Pr. conf. dr. Radu Petre Mureșan, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, conf. dr. Ciprian Iulian Toroczkai, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, lect. dr. Paul Siladi, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, diac. conf. dr. Gelu Călina, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova.

În calitate de coordonator al manualului și în numele coautorilor și celor care vor beneficia de această lucrare, mulțumim cu recunoștință Preafericitului Părinte Patriarh Daniel pentru binecuvântarea acordată pentru realizarea acestui manual, care se alătură celorlalte lucrări apărute deja în *Colecția Cursuri, Manuale și Compendii de Teologie Ortodoxă*.

Mulțumiri aducem și Editurii *BASILICA* și Pr. Mihai Hau, consilier patriarhal, pentru cooperarea în procesul de editare și publicare a volumului.

Pr. prof. dr. Valer Bel,

Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

CUPRINS

Cuvânt înainte **5**

Capitolul I: MISIOLOGIE ORTODOXĂ

I.1. Misiologia ca disciplină teologică (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru) 13
I.1.1. Definiție, obiect, importanță, actualitate 14
I.1.2. Terminologia misionară, relația Misiologiei cu celelalte discipline teologice 18

I.2. Istoria și perspectiva misiunii creștine ortodoxe (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 27
I.2.1. Retrospectivă asupra misiunii creștine ortodoxe 27
I.2.1.1. *Misiunea creștină în perioada post-apostolică* 28
I.2.1.2. *Misiunea creștină în perioada post-constantiniană* 30
I.2.1.3. *Misiunea creștină la popoarele slave* 32
I.2.1.4. *Misiunea creștină rusească* 36
I.2.1.5. *Misiunea creștină ortodoxă in contemporaneitate* 41
I.2.2. Paradigme misionare în istoria creștinismului: paradigma misionară Ortodoxă, paradigma misionară Romano-Catolică, paradigma misionară Protestantă 45
I.2.2.1. *Paradigma misionară Ortodoxă* 46
I.2.2.2. *Paradigma misionară romano-catolică* 50
I.2.2.3. *Paradigma misionară Protestantă* 53

I.3. Etos misionar ortodox (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, lect. dr. Paul Siladi) 57
I.3.1. Natura misionară a Bisericii. Biserica locală și universală 57
I.3.2. Participarea întregii Biserici la misiune; misiune la modul lui Hristos; caracterul personal, existențial, ascetic și filantropic al credinței și misiunii creștine ortodoxe 63
I.3.2.1. *Relație și raport triadologic* 64
I.3.2.2. *Angajarea întregului om* 65
I.3.2.3. *Noutatea radicală și veșnică: Iubirea* 65
I.3.2.4. *Paradoxul smereniei și al jertfei de pe Cruce* 66
I.3.2.5. *Toate în lumina Învierii și a speranței eshatologice* 67

Capitolul II: TEMEIURILE BIBLICE ȘI TEOLOGICE ALE MISIUNII CREȘTINE

II.1. Fundamentarea biblică a misiunii creștine (I) (pr. conf. dr. Cristian Sonea) 69
II.1.1. Dimensiunea misionară a Revelației Vechiului Testament 69

II.1.2. Teologia misionară în scrierile evangheliștilor sinoptici 71
II.1.2.1. *Tipologia ucenicului lui Hristos (Marcu 1, 16-20), ca tipologie a misionarului* 72
II.1.2.2. *Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Marcu 8, 34)* 73
II.1.2.3. *Marea poruncă misionară (Matei 28, 18-20)* 75
II.1.2.4. *Programul misionar apostolic în scrierile Sfântului Evanghelist Luca* 79

II.2. Fundamentarea biblică a misiunii creștine (II) (Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru) 87
II.2.1. Teologia misionară în scrierile ioaneice 87
II.2.1.1. *Trimiterea Fiului și a ucenicilor Lui la misiune în conformitate cu Evanghelia după Ioan* 87
II.2.2. Repere ale teologiei misionare în epistolele Sfântului Apostol Pavel 91
II.2.2.1. *Caracterul dinamic al misiunii creștine în lumina revelației Învierii* 91
II.2.2.2. *Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos" (Efeseni 4), imperativ misionar* 92
II.2.2.3. *Strategia misionară a Sf. Apostol Pavel* 94

II.3. Temeiurile teologice ale misiunii creștine: trinitar, hristologic, pnevmatologic și eclesiologic (Pr. prof. dr. Valer Bel) 100
II.3.1. Sfânta Treime și misiunea 100
II.3.2. Trimiterea Fiului și caracterul hristologic al misiunii creștine 105
II.3.3. Trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii și începutul misiunii creștine 113
II.3.4. Caracterul pnevmatologic și eclesiologic al misiunii creștine 115

II.4. Locul misiunii Bisericii în iconomia mântuirii (Pr. prof. dr. Valer Bel) 117
II.4.1. Motivul, scopul și aspectele misiunii în relație cu lumea și Împărăția lui Dumnezeu 124
II.4.2. Aspectele misiunii creștine 127

Capitolul III: EXIGENȚELE MISIUNII CREȘTINE

III.1. Propovăduirea Evangheliei și transmiterea dreptei credințe *în contextul Tradiției apostolice* (Pr. prof. dr. Valer Bel) 132
III.1.1. Transmiterea credinței adevărate 139
III.1.1.1. *Împlinirea Revelației în Iisus Hristos* 139
III.1.1.2. *Regula credinței, regula vieții* 140
III.1.1.3. *Comunitatea credinței* 143
III.1.1.4. *Simbolul credinței și dogmele* 144
III.1.1.5. *Însușirea și trăirea credinței* 147

III.2. Misiunea ca zidire a *trupului lui Hristos*, Biserica. Liturghie și misiune (Pr. prof. dr. Valer Bel) 150
III.2.1. Liturghie și misiune 157

III.3. Apostolatul mirenilor ca participare la întreita slujire a lui Hristos și la însușirile Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel, Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 168
III.3.1. Preoția universală – fundamentul vocației misionare a laicatului 168
III.3.2. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică 170
III.3.3. Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos 171
III.3.4. Participarea mirenilor la slujirea împărătească a lui Hristos 175
III.3.5. Participarea mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos 176
III.3.6. Participarea laicilor la zidirea trupului lui Hristos, Biserica 178
III.3.6.1. *Zidirea întru unitatea de credință* 178
III.3.6.2. *Sfințenia Bisericii și desăvârșirea credincioșilor* 180
III.3.6.3. *Sobornicitate ca deschidere către întreaga lume* 181
III.3.6.4. *Apostolicitatea ca responsabilitate față de Tradiție* 182

III.4. Mărturia creștină prin sfințenia vieții: familia, monahismul, aghiografia (Pr. prof. dr. Valer Bel) 184
III.4.1. Familia 192
III.4.2. Monahismul 197
III.4.3. Aghiografia 204

III.5. Misiunea Bisericii Ortodoxe în postmodernitate: identitate, pluralism și comuniune 206
III.5.1. Postmodernitate și postmodernism (Pr. conf. dr. Cristian Sonea) 206
III.5.2. Postmodernitatea, o realitate total nouă pentru Biserică 211
III.5.3. Identitatea proteică și identitatea creștină 212
III.5.4. Pluralismul postmodern 214
III.5.4.1. *Reacția ortodoxă la pluralismul postmodern* 215
III.5.5. Comunitatea și comuniunea în postmodernism 216
III.5.5.1. *Comunitatea ca experiență* 217
III.5.5.2. *Comunitățile de interese și emoții* 217
III.5.5.3. *Comunitatea creștină în culturile postmoderne. Bisericile emergente* 217
III.5.5.4. *Biserica și comunitățile postmoderne* 218

III.6. Diaspora – o nouă tipologie misionară (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) 220
III.6.1. O lume marcată de dialog și colaborare 220
III.6.2. Diaspora – o nouă realitate misionară 222
III.6.3. Perspective canonice referitoare la realitatea diasporei 225
III.6.4. Limba liturgică în cultul comunităților din diaspora 229
III.6.5. Dialogul intercreștin și interreligios – oportunitate misionară importantă a Ortodoxiei în diaspora 232

III.7. Educația creștină în dinamica misiunii. Misiunea creștină prin mass-media (Pr. conf. dr. Cristian Sonea, lect. dr. Paul Siladi) 238
III.7.1. Educație religioasă confesională sau educație religioasă ecumenică? ... 239
III.7.1.1. *Contextul legislativ și specificul învățământului teologic din România* 239

III.7.1.2. *Educația religioasă confesională și educația religioasă ecumenică* 241
III.7.2. Misiunea creștină prin mass-media 244
III.7.2.1. *Presa bisericească* 244
III.7.2.2. *Biserica în presa laică* 247
III.7.2.3. *Misiunea Bisericii în era Internetului. Rețelele de socializare* 248

Capitolul IV: EVANGHELIE ȘI CULTURĂ. BISERICA ÎN SOCIETATE

IV.1. Problema inculturației (Pr. prof. dr. Valer Bel) 250
IV.1.1. Perspectivă istorică 251
IV.1.2. Modele de inculturare în teologia apuseană 264
IV.1.3. Raportul dintre Evanghelie și cultură 271

IV.2. Teologia Ortodoxă în cultura românească (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) 274
IV.2.1 Teologie și cultură în mântuirea omului 274
IV.2.2. Cultura în misiunea Bisericii 276
IV.2.3. Cultura în istoria bisericească 278
IV.2.4. Cultura și credința la români 280
IV.2.5. Teologie ortodoxă și cultură românească 281

IV.3. Ortodoxia românească – punte între Orient și Occident (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) 286
IV.3.1. Specificul ambientului etnic, spiritual și cultural românesc 286
IV.3.2. Vocația mediatoare și de slujire a Ortodoxiei românești 288
IV.3.3. Rolul special al Ortodoxiei românești în aprofundarea dialogului ecumenic 290

IV.4. Misiunea Bisericii în contextul secularizării, globalizării și pluralismului (Pr. prof. dr. Cristinel Ioja) 297
IV.4.1. Misiunea Bisericii în contextul secularizării 297
IV.4.2. Misiunea Bisericii în contextul globalizării 300
IV.4.3. Misiunea Bisericii în contextul pluralismului 306

IV.5. Biserica în societate: solidaritatea Bisericii cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel) 310
IV.5.1. Situația lumii de astăzi 311
IV.5.2. Diaconia și misiunea profetică a Bisericii 317

IV.6. Misiunea Bisericii în societatea românească contemporană (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță) 329
IV.6.1. Particularitățile contextului misionar contemporan 329
IV.6.2. Provocări contemporane ale misiunii Bisericii 332
IV.6.3. Specificul misiunii ortodoxe în contemporaneitate 333
IV.6.4. Misiunea ortodoxă în societatea românească – necesitate, responsabilitate și continuitate istorică 338

IV.7. Relația Bisericii cu statul din perspectivă misionară
(Pr. prof. dr. Valer Bel, Diac. conf. dr. Gelu Călina) 342
IV.7.1. Considerații despre teocrație 344
IV.7.2. Teorii despre structura și organizarea statului din Evul Mediu 345
IV.7.3. Evoluții ale noțiunii de stat 346
IV.7.4. Modele de raportare a statului la religie în democrația modernă 348
IV.7.5. Conceptul francez de stat-providență 350
IV.7.6. Statul social german (Sozialstaat) 350

IV.8. Relația Bisericii cu Statul în perspectivă misionară în Tradiția ortodoxă 352
IV.8.1. Relațiile actuale dintre Biserică și Stat 358

Capitolul V: BISERICA ORTODOXĂ ȘI NOILE MIȘCĂRI RELIGIOASE
(Pr. conf. dr. David Pestroiu; Pr. conf. dr. Radu Petre Mureșan)

V.1. Aspecte psiho-sociale ale mișcărilor religioase 362
V.1.1. Considerații generale 362
V.1.2. Dinamica Noilor Mișcări Religioase. Fenomenul banalizării harismei 363
V.1.3. Aderarea la un grup religios. Premisele și etapele convertirii 365
V.1.4. Disputa legată de „spălarea creierelor” 367
V.1.5. Impactul noilor mișcări religioase în societate 369
V.1.6. Limitele abordării socio-psihologice în studierea noilor mișcări religioase 370

V.2. Noi mișcări religioase de factură sincretistă 372
V.2.1. Sincretismul. Caracteristici și tipologii 372
V.2.2. Sincretismul New Age 374
V.2.3. *Channeling*-ul în cadrul curentelor New Age 377
V.2.4. Reîncarnarea în cadrul curentelor New Age 378

V.3. Abateri de la dreapta credință în spațiul românesc (I): grupări desprinse din Ortodoxie și grupări cu tendințe centrifugale 383
V.3.1. Grupări desprinse din Ortodoxie (Schismatice) 383
V.3.1.1. *Mișcarea anti-calendaristică (Stiliștii)* 383
V.3.1.2. *Alte structuri pseudo-ortodoxe schismatice, anti-calendariste: „Asociația Creștinilor Ortodocși Tradiționali Liberi”, „Biserica Creștinilor Ortodocși Români”, „Biserica Ortodoxă Tradițională” (Strămoșească) sau „a Vlahilor de Pretutindeni”, „Mitropolia Autonomă Creștin Ortodoxă după Vechiul Calendar”, „Mitropolia Moldovlahiei”* 384
V.3.1.3. *„Turma Sfântului Ilie” sau „Ucenicii Sfântului Ilie”* 387
V.3.1.4. *„Noul Ierusalim”* 389
V.3.1.5. *Biserica Secretă (Ascunsă) a Maicii Domnului* 390
V.3.2. Grupări cu tendințe centrifugale 392
V.3.2.1. *Petrache Lupu de la Maglavit* 392
V.3.2.2. *Mișcarea de la Vladimirești. Alianța pentru Renaștere Spirituală din România* 392
V.3.2.3. *Alte pericole centrifugale* 394

V.4. Abateri de la dreapta credință în spațiul românesc (II): sincretisme autohtone și inovații ... 395
V.4.1. M.I.S.A. – „Mișcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut" ... 395
V.4.2. „Maestrul" Maitreya și „Fiii luminii" sau „Creștinii noii ere" ... 397
V.4.3. Asociația „Elta Universitate" ... 399
V.4.4. Radiestezia ... 400
V.4.5. „Spiriții" bihoreni ... 401
V.4.6. Remedii privind proliferarea sincretismelor autohtone ... 402

V.5. Mișcări pseudo-religioase de factură orientală ... 403
V.5.1. Noi mișcări religioase de factură orientală, prezente în România ... 404
V.5.1.1. *Societatea română pentru conștiința de Krishna (ISKCON) – afiliată la Societatea Internațională pentru conștiința de Krishna* ... 404
V.5.1.2. *Zen* ... 405
V.5.1.3. *Ananda Marga (calea fericirii)* ... 406
V.5.1.4. *Meditația transcendentală* ... 407
V.5.1.5. *Sahaja Yoga* ... 408
V.5.1.6. *Meditația Osho* ... 409
V.5.1.7. *Misiunea luminii divine* ... 410
V.5.1.8. *Sathya Sai Baba* ... 411
V.5.2. Misiunea ortodoxă în fața prozelitismului grupărilor de proveniență orientală ... 412

V.6. Ocultism: satanism, vrăjitorie, practici pseudo-medicale ... 413
V.6.1. Ocultismul ... 413
V.6.1.1. *Ce este ocultismul?* ... 413
V.6.1.2. *Motivele teologice ale condamnării ocultismului* ... 414
V.6.1.3. *Respingerea ocultismului, cu temeiuri în Revelația divină* ... 415
V.6.1.4. *Practicile diavolești oculte* ... 419
V.6.2. Satanismul ... 419
V.6.2.1. *Istoric și caracteristici* ... 419
V.6.2.2. *Tipologii sataniste* ... 421
V.6.3. Magia și vrăjitoria ... 423
V.6.3.1. *Delimitări conceptuale* ... 423
V.6.3.2. *Ocultism și folclor* ... 425
V.6.3.3. *Ocultism sacerdotal – o practică condamnabilă a unor slujitori* ... 427
V.6.4. Practici pseudo-medicale ... 429
V.6.4.1. *Medicina holistă New Age* ... 429
V.6.4.2. *Tehnica de vindecare Reiki* ... 429
V.6.4.3. *Reiki și Ortodoxia* ... 431
V.6.4.4. *Concepția creștină ortodoxă despre boală* ... 432
V.6.4.5. *Remedii misionar-pastorale pentru combaterea fenomenelor oculte* ... 433

V.7. Noi mișcări religioase eshatologice cu un prozelitism agresiv ... 434
V.7.1 Mormonii – „Biserica Sfinților Ultimelor Zile" ... 434
V.7.2. Adventiștii de Ziua a Șaptea – „Biserica Adventistă de Ziua a 7-a" ... 439
V.7.3. Martorii lui Iehova ... 443

CAPITOLUL I

MISIOLOGIE ORTODOXĂ

I.1. Misiologia ca disciplină teologică (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru)

Misiologia ca obiect de studiu în învățământul teologic universitar românesc, apare ca o nevoie firească de a sistematiza teoretic lucrarea misionară a Bisericii azi. Misiunea Bisericii este structural legată de viața comunităților creștine, care primesc Evanghelia mântuirii și o trăiesc într-o lume în continuă schimbare. Din acest motiv, sistematizarea discursului misionar contemporan este un demers cu totul necesar.

În Biserica Ortodoxă Română, *Misiologia* apare ca disciplină academică în perioada interbelică. Vasile Ispir, cu lucrările Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe, București, 1922, și *Curs de îndrumări misionare,* București, 1929, face prima încercare de acest gen. În perioada dictaturii comuniste, din cauza cenzurii și a înțelegerii misiunii Bisericii aproape exclusiv ca apărare de prozelitismul sectar, a apărut riscul ca teologia misionară ortodoxă să se dezvolte doar ca *Sectologie*. Tendința a fost încurajată și de faptul că dictatura comunistă asocia prezența sectelor cu prezența puterilor occidentale, imperialiste, în aria așa-numitelor democrații populare. Singura referință bibliografică în care misiunea nu este abordată exclusiv ca luptă împotriva sectelor este volumul Îndrumări misionare, apărut la București în 1986, sub coordonarea părintelui Dumitru Radu.

Astăzi, lucrarea misionară ortodoxă nu mai poate fi înțeleasă doar ca o apărare de prozelitismul virulent al sectelor, așa cum au abordat această problemă manualele de *Sectologie* o lungă perioadă în învățământul teologic ortodox. Desigur, misiunea Bisericii este și lucrarea sacră de apărare a credinței celei dreptmăritoare de prozelitismul sectar, însă misionarul-teolog de astăzi este invitat la o reflecție teologică și eclesiologică asupra misiunii creștine care este întâi de toate *missio Dei* „misiunea lui Dumnezeu!", lucrarea lui Dumnezeu Însuși, prin care Acesta împărtășește lumii din viața divină și o mântuiește. Despre o misiune a Bisericii putem vorbi numai datorită faptului că există mai întâi misiunea lui Dumnezeu, Care trimite Biserica spre a extinde Împărăția Sa la întreaga creație.

Astfel, *Misiologia ortodoxă* înțeleasă ca studiul actelor de mântuire, ce vin de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt în întreaga lume, orientate spre aducerea Împărăției lui Dumnezeu în existența noastră, trebuie văzută într-un context mult mai larg, în strânsă legătură cu eclesiologia ortodoxă, răspunzând la următoarele întrebări: Ce este Biserica? Ce face? Din ce motive? În ce scop? Cum? Când? Unde își realizează Biserica misiunea ei? În acest sens, teologul ortodox John Meyendorff spunea că deși la Părinții Bisericii nu găsim un tratat expres de misiologie ortodoxă (nici de dogmatică, morală etc.), aceasta ar trebui să aibă ca obiectiv elaborarea unei doctrine consistente despre Biserică, având în vedere că Biserica este subiectul teologiei. Biserica este misionară prin însăși natura, constituția, prezența ei în lume și prin scopul ei. În Noul Testament avem un model al Bisericii în misiune, activitatea misionară a Apostolilor, care include discursul despre Dumnezeu, despre mântuirea adusă de Hristos și despre binecuvântarea lui Dumnezeu, care are ca obiect întreaga omenire.

I.1.1. Definiție, obiect, importanță, actualitate

Misiunea creștină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca

anticipare a ei în Biserică prin Pogorârea Duhului Sfânt, Împărăție care se va manifesta în plenitudinea ei la A Doua Venire a lui Hristos întru slavă.

Etimologic, termenul misiune vine de la cuvântul latin *missio-, onis,* substantiv ce derivă de la verbul *mitto, -ĕre, misi, missum = a trimite*. Trimiși au fost și profeții Vechiului Testament, care au profețit venirea Mântuitorului Iisus Hristos, oferind și împărtășind oamenilor adevăruri despre Dumnezeu, mai presus decât cele naturale (cf. *Ioan* 10, 36; 17, 3; 18, 23-25). Fiul este *Trimisul* prin excelență al Tatălui, care la Cincizecime trimite lumii pe Duhul Sfânt spre a desfășura prin Biserica, în care este prezentă haric Treimea Însăși, taina mântuirii oamenilor. Fiul este trimis de către Tatăl pentru mântuirea oamenilor, „la plinirea vremii" (*Galateni* 4, 4), Duhul Sfânt este trimis la Cincizecime pentru a continua lucrarea Fiului (cf. *Ioan* 14, 26; 15, 26; *Faptele Apostolilor* 2, 2-4, 17), Apostolii, care se află la temelia Bisericii (cf. *Efeseni* 2, 20), sunt trimiși de Iisus Hristos (cf. *Ioan* 20, 21), Biserica însăși, prin ei, este trimisă pentru mântuirea lumii, pentru ca toți oamenii să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu și să dobândească viața veșnică. Prin misiunea Bisericii, întreaga lume devine templu al lui Dumnezeu, pentru că, în conformitate cu voința și lucrarea divină, întreaga lume este chemată să devină Biserică. Aceasta este conștiința Bisericii dintru început și este exprimată chiar în primele scrieri creștine. Astfel, în *Păstorul lui Herma* (8, 1) se afirmă concludent că „pentru Biserică a fost creată lumea". De aceea, Biserica are o misiune universală, ecumenică, termen întâlnit prima dată la Sf. Ignatie al Antiohiei în *Epistola către Smirneni,* cu sensul că mesajul evanghelic se adresează tuturor oamenilor de pe întreg pământul.

Astfel, ca *obiect* de studiu, teologia misionară are în vedere Taina Bisericii lui Hristos într-o perspectivă dinamică și existențială și extinderea acesteia în întreaga creație, pentru a face toți oamenii membre ale Trupului hristic (cf. *Efeseni* 2, 20-22). De aceea, Biserica este misionară în însăși constituția ei, pentru că ea este trimisă pentru lume de către Hristos-Dumnezeu Însuși spre a împlini prin Duhul unirea harică a tuturor oamenilor cu Dumnezeu. Mântuitorul Hristos și cei 12 Apostoli ne oferă o imagine a Bisericii: Hristos este Capul, Piatra cea din capul

unghiului, după modelul geometric al Templului ce reflectă în creație ordinea spirituală cerească, iar cei 12 apostoli simbolizează întreaga structură a Bisericii, constituită din ierarhie sacramentală și credincioși: „Și El a dat pe unii apostoli, pe alții proroci, pe alții evangheliști și pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 11-13*; 1 Corinteni* 12, 27-30*).* Apostolii și urmașii lor, ierarhia sacramentală a Bisericii, primesc adevărul dumnezeiesc, revelat și propovăduit pentru toți oamenii de către Mântuitorul Hristos, pe care-l vor răspândi pretutindeni și neîncetat până la Parusie, în contexte istorice, culturale, politice și sociale dintre cele mai diverse și, de multe ori, total contrare Evangheliei, ceea ce a făcut și va face ca mulți să-și dea viața pentru Hristos, pregustând astfel Învierea Sa.

Biserica s-a născut la Cincizecime ca o comunitate istorică, ea fiind comuniunea oamenilor cu Dumnezeu, expresie a comuniunii mai presus de fire a Persoanelor Sfintei Treimi. Ea este constituită din Dumnezeirea treimică și persoanele umane, orientate ontologic spre Dumnezeu. Prin Biserică, oamenii se împărtășesc de viața dumnezeiască, făcându-se „părtași dumnezeieștii firi" (*1 Petru* 1, 4), adică au posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu ca iubire creatoare și mântuitoare, în perspectiva mărturisirii acestui adevăr în toată istoria omenirii și pentru toți oamenii.

Importanța și *actualitatea* studierii misiologiei este conferită de faptul că Biserica, prin toți membrii ei, începând cu apostolii și ucenicii, apoi toți creștinii, cler de succesiune apostolică și laici care sunt încorporați haric prin Sfintele Taine în Trupul mistic al lui Hristos, este trimisă în lume pentru ca toți fiii ei să trăiască în Iisus Hristos Care îi susține în mărturisirea lor (cf. *Ioan* 17), adeverind prin lucrarea Duhului caracterul unic și divin al credinței creștine. Mântuitorul Hristos, Care a reconciliat pe Dumnezeu cu omenirea căzută în păcat și moarte prin întruparea și învierea Sa, dăruiește viață veșnică celor care

cred în El sub două aspecte fundamentale, pe care celebrarea liturgică ortodoxă le formulează doxologic astfel: „Plinește cererile cele de folos ale robilor Tăi, dându-ne nouă, în veacul de acum, *cunoștința adevărului Tău,* și în cel ce va să fie, *viață veșnică* dăruindu-ne" (Rugăciunea Antifonului al treilea de la Sfânta Liturghie). Astfel, la Dumnezeu ne raportăm în calitate de creștini, *gnoseologic* și *experiențial* în același timp, pentru că pe El Îl cunoaștem ca pe Subiectul suprem, Creatorul și Mântuitorul omului și al întregului cosmos. Biserica lui Hristos, ca loc, casă a adevărului Său și a comuniunii oamenilor restaurați prin har în relația cu Dumnezeu, în misiunea ei în lume cheamă pe toți oamenii la *cunoașterea* supra-rațională a lui Dumnezeu, la *teognosie* – act noetic prin care omul este învățat de Dumnezeu prin revelarea strălucirii slavei Sale eterne – și la *comuniunea*, iubirea lui Dumnezeu, după modelul dialogic, o relație de tip eu-tu. Prin Biserică, Hristos Învățătorul (cf. *Matei* 23, 10) ne oferă un model de cunoaștere, în care cunoașterea nu înseamnă numai o informație despre realitățile pe care le numim într-o logică nominalistă (omul le denumește pe toate), ci și o valență a iubirii, o relație personală, pe care o anumită gnoseologie modernă (conștientă de limitele cunoașterii umane) o numește *cunoaștere personală*, înscriind-o în aria „ontologiei relaționale", de tip dinamico-istoric, demers filosofic inspirat din Biblie nu din ontologia statică a filosofiei grecești.

Aceasta face ca viața creștină să aibă o valoare teofanică, misionarii împlinind prin harul lui Hristos vocația de a fi „lumina lumii" (*Matei* 5, 14-16; *Filipeni* 2, 15), ca prin actele creștine să se slăvească „numele Tatălui" (*Matei* 5, 16*; Ioan* 15, 8). În această comuniune cu Dumnezeu, misionarul trebuie să ajungă la copleșirea subiectului propriu de prezența lui Dumnezeu, astfel încât să poată rosti ca Sfântul Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine" (*Galateni* 2, 20). Această transfigurare este posibilă în reeditarea, în actualizarea spirituală și liturgică a modelului creștin inițial; stăruința în învățătura apostolilor, împărtășire, frângerea pâinii, rugăciune (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 41-42).

I.1.2. Terminologia misionară, relația Misiologiei cu celelalte discipline teologice

Terminologia misionară este destul de bogată și variată, însă pentru a oferi o cheie de lectură adecvată textului acestui manual, unii dintre termenii utilizați pe parcursul prelegerilor vor fi explicați în cele ce urmează.

Un termen sinonim pentru misiunea Bisericii este cel de *apostolat*. Etimologic, cuvântul apostolat provine de la verbul ἀποστέλλω = a trimite; ἀπόστολος, -ου, ὁ = trimis. Mântuitorul Iisus Hristos alege pe cei 12 apostoli și la școala Sa dumnezeiască, confirmată deplin prin Învierea Sa și extinderea Bisericii în întreaga lume, îi pregătește pentru misiunea universală de propovăduire a Evangheliei. Activitatea lor misionară este continuată de către ierarhia sacramentală a Bisericii, care împlinește în istoria umană același mandat al lui Hristos prin Duhul Sfânt, Care perpetuează sacramental prezența lui Hristos Însuși. De aceea, învățătura Bisericii nu se reduce la cuvinte, care pot derapa spre ideologie, ci cuvintele implică prezența Logosului, a Cuvântului ca Persoană: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor" (*Matei* 28, 20*; Apocalipsa* 3, 20).

Un alt termen folosit tot mai des în misiologia contemporană este cel de *mărturie creștină.* Acesta este asociat cu calitatea de martor a faptelor mântuitoare, la care ucenicii au asistat și se consideră mai potrivit pentru ceea ce înseamnă azi misiunea creștină. Dacă în trecut noțiunea de misiune a fost asociată colonialismului imperialist, astăzi, prin mărturia creștină, se propune o nouă metodă misionară prin care Biserica mărturisește în fața lumii adevărul mântuitor, propunându-l și nu impunându-l ca mod de viață creștină.

Evanghelistul Luca subliniază calitatea de *martori* ai celor trimiși la propovăduire: „Și să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate popoarele începând de la Ierusalim. Voi sunteți martorii acestora" (*Luca* 24, 47-48). Apostolii și ucenicii au fost martori la tot ce a făcut Iisus Hristos pentru oamenii timpului Său, pentru vindecarea lor sufletească și trupească. Hristos îi încredințează că

și ei la rândul lor în misiunea cu care au fost mandatați de către El, prin Duhul Sfânt, vor săvârși aceleași fapte minunate și mântuitoare. Mai mult, prin lucrarea lor misionară vor da *mărturie* despre cele ce a făcut El Însuși în timpul și în locurile unde au fost împreună, învățând la școala Învățătorului dumnezeiesc. Martor este cel ce *vede.* Etimologia cuvântului martir denotă acest fapt. *Martireo* (μαρτυρέω) = *a fi martor* include ὁράω = *a privi, a vedea.* Mărturia (*martyria*) despre cineva este vedere a aceluia. Mărturia despre Hristos este *vedere* a lui Hristos. Ucenicii L-au văzut, iar propovăduirea lor are ca temei solid și de neclintit această vedere: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci care era la Tatăl și s-a arătat nouă. Ce am văzut și am auzit, vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său, Iisus Hristos" (*1 Ioan* 1, 1-3). De asemenea, mărturia implică *auzire*, ascultarea cuvântului dumnezeiesc rostit în perspectiva misiunii creștine de către Însuși Cuvântul dumnezeiesc întrupat, Mântuitorul Iisus Hristos. Cuvântul Se descoperă pentru mântuirea oamenilor, iar ascultarea și împlinirea cuvintelor lui Dumnezeu, a Evangheliei lui Hristos aduce mântuirea. Despre acest adevăr în ordinea Tradiției, a oralității care receptează, actualizează și transmite prin comunitatea mărturisitoare viața harică, deiformă, ne încredințează și Sf. Apostol Pavel: „credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos" (*Romani* 10, 17). Prin aceasta, Biserica în misiunea ei proclamă, propovăduiește, mai presus de orice, cuvintele lui Dumnezeu, cuvintele lui Hristos, Capul ei, Care este prezent El Însuși sacramental și euharistic în comunitatea mărturisitoare: „Iată, Eu sunt cu voi până la sfârșitul veacurilor" (*Matei* 28, 20).

Prin aceasta, creștinii sunt chemați să fie *martori* și *mărturisitori* despre toate faptele istoriei mântuirii neamului omenesc, credința și viața lor în comuniune cu Dumnezeu având o valoare teofanică: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri" (*Matei* 5, 16).

Mărturia creștină este, de fapt, consecința firească a darului *vieții în Hristos,* a unirii cu El prin iubire, ascultarea și împlinirea poruncilor Sale, prin care creștinul dobândește virtuțile care îl fac să vadă prin experiență, ca gândire și simțire duhovnicească, pe Hristos întru lumina neapropiată a Treimii. Mărturia creștină este în cel mai înalt grad vedere dumnezeiască în energiile necreate, vederea slavei lui Dumnezeu, manifestare divină, de care se învrednicește ucenicul lui Hristos, martorul și mărturisitorul Său, după exemplul primului martir creștin, arhidiaconul Ștefan. Acesta, „fiind plin de Duhul Sfânt și privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu" (*Faptele Apostolilor* 8, 55). Viețile sfinților oferă exemple nenumărate despre cei care s-au învrednicit să vadă slava lui Dumnezeu. *Mărturia creștină* include diversele aspecte ale vieții creștine: împărtășirea de harul dumnezeiesc prin Sfintele Taine care culminează în unirea euharistică cu Hristos, viața morală și împlinirea poruncilor, lucrarea virtuților, rugăciunea și asceza, contemplația tainelor lui Dumnezeu, a istoriei mântuirii, comuniunea îndumnezeitoare.

Pentru ca toți oamenii să cunoască adevărul descoperit de Dumnezeu este absolut necesar ca martorii slavei lui Dumnezeu să proclame lumii Evanghelia lui Hristos prin ceea ce se numește lucrarea de *evanghelizare.* Prin actul de proclamare permanentă a Evangheliei mântuirii începând de la apostoli și continuând neîntrerupt prin ierarhia sacramentală a Bisericii, episcopi și preoți, oamenii sunt învățați, nu prin „cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt" (*1 Corinteni* 2, 13), adevărurile dumnezeiești, descoperite de Dumnezeu Însuși și transmise și interpretate cu fidelitate de cei învățați de către Dumnezeu. Astfel, prin limbajul teologic al Bisericii ce se exprimă în cultul, cateheza, predica acesteia se modulează cuvintele lui Dumnezeu, exprimate de El în actul chenotic al Revelației, conform capacității umane de înțelegere și receptare, într-o repetare nouă de fiecare dată, după modelul consumării euharistice a Trupului lui Hristos, ce se mănâncă pururea și niciodată nu se sfârșește. De aceea, în sfera limbajului religios, ceea ce se proclamă devine și prezent, printr-un proces

de autoimplicare a Celui despre care se vorbește, respectiv a lui Dumnezeu Care ni Se descoperă nouă oamenilor prin cuvinte, și, mai presus de toate, prin Cuvântul Său întrupat. Cuvintele teologului în misiunea Bisericii sunt ecoul tainic și eficace al cuvintelor și gesturilor Cuvântului lui Dumnezeu Însuși, prin a Cărui Întrupare a venit lumii „harul și adevărul" (*Ioan* 1, 17). Evanghelizarea implică astfel pe trimișii Cuvântului, apostolii, pentru a propovădui cuvintele Cuvântului, Lumina și viața lumii. Aceștia sunt „slujitorii lui Hristos și iconomii tainelor lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 4, 1). Intuind acest adevăr fundamental al misiunii creștine, Sf. Apostol Pavel spune, stabilind relația justă dintre apostolii care evanghelizează și cei care doresc să fie evanghelizați: „Căci, oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor?" (*Romani,* 10, 13-15).

Evanghelizarea creștină înseamnă proclamarea adevărului divin revelat scripturistic, formulat dogmatic în Tradiția eclesială, experiat duhovnicește în comuniunea Duhului în cultul personal sau comunitar și apărat prin canoane, adevărate „turnuri" ale dreptei credințe. Revelație, dogmă, cult, spiritualitate, canoane, toate acestea structurează Biserica lui Hristos în natura și lucrarea ei misionară, modulate în actul evanghelizării, al propovăduirii atât de necesare în veacul apostolic, în epoca patristică, sub dominațiile ideologiilor, ca și în epoca noastră de materialism consumist, de indiferență religioasă, de sincretism și secularism. Nu întâmplător Sf. Apostol Pavel accentuează importanța majoră a nașterii prin Evanghelie în Iisus Hristos (*1 Corinteni* 4, 15) și solicită îndoită cinste pentru preoții care își țin bine dregătoria și, mai ales, „se ostenesc cu cuvântul și învățătura" (*1 Timotei* 5, 17).

Misiunea creștină este astăzi o lucrare a Bisericii Ortodoxe, dar și a confesiunilor și a denominațiunilor creștine occidentale. De aceea, misiunea Bisericii trebuie abordată într-o manieră *exegetică*, analizând în perspectivă misionară textele evanghelice, scrierile pauline și ale celorlalți autori sfinți ai Noului Testament, *cronologic* prin evocarea marilor perioade ale misiunii creștine, Bizanțul, Roma, Reforma, perioada modernă

și cea actuală, animată de spiritul, de deschiderea ecumenică și, *analitic*, prin identificarea și enunțarea problematicii misionare actuale în contextul dialogului ecumenic. Astfel, un alt concept ce necesită o succintă definire este dialogul intercreștin sau *dialogul ecumenic*.

Dialogul ecumenic este definit ca aspirația profundă spre unitate a creștinilor din totdeauna, răspândită atât în Răsăritul, cât și în Apusul creștin. Termenul provine din limba greacă οἰκουμένη (*oikoumene*) și se traduce cu „întreaga lume locuită", fiind utilizat încă din timpul lui Herodot (secolul al V-lea î.Hr.). A fost folosit într-un context secular cu referire specială la Imperiul Roman, care era înțeles ca un imperiu ecumenic, cu vocație universală.

Vechiul Testament a utilizat înțelesul secular al termenului, folosind *oikumene* ca sinonim pentru „pământ" (*Psalmul* 23, 1), fără a i se conferi un înțeles special. În Noul Testament, conotațiile politice ale termenului pot fi observate în *Luca* 4, 5-7 sau *Luca* 2, 1; *Faptele Apostolilor* 17, 6 și în *Apocalipsa* 16, 14. În *Evrei* 2, 5, *oikumene* este utilizat cu sensul de împărăția ce va să vină, numită „lumea viitoare".

Termenul *oikumene* are mai multe sensuri. Unul, este cel *geografic,* provenind de la înțelesul lui *oikumene* ca „lume locuită". Întrucât rădăcina lui οἰκουμένη (*oikoumene*) este *oi – kos* (*oikos*), casă, și *oikodome* (*oikodomeo*) prin care se înțelege construirea casei, în același sens *geografic* se pot interpreta și textele nou-testamentare precum cel de la *Matei* 24, 14: „Și se va propovădui această Evanghelie a împărăției (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ) în toată lumea spre mărturie la toate neamurile". *Oikos* este spațiul locuit, ecumenism însemnând casa creștinilor, casa adevărului lui Hristos și a vieții celei reconciliate cu Dumnezeu, care trebuie să se extindă în toată lumea. Ecumenismul are și un sens *cultural*, care se impune începând cu Alexandru cel Mare prin elenism și prin omul elenistic ca element unificator, cosmopolit, reprezentantul adevăratei umanități, opus barbarului, străinului, pentru a marca diferențele culturale dintre lumea civilizată și teritoriile locuite de barbari.

Utilizarea frecventă a termenului în context eclesial s-a datorat extinderii comunităților creștine în întregul Imperiu Roman. Începând cu

secolul al IV-lea, *oikumene* a devenit „lumea creștină", având un înțeles dublu: unul politic, referindu-se la „Imperiul creștin" și unul religios, cu referire la „Biserica universală". În istoria Bisericii, calificativul de *ecumenic* a fost atribuit sinoadelor recunoscute ca sinoade ecumenice. La acestea au participat episcopii sau reprezentanții episcopilor Bisericii din întregul *oikumene* și au primit prin urmare o autoritate universală. Până astăzi, patriarhul Constantinopolului păstrează numele de patriarh *ecumenic*, titlu primit și consacrat în perioada sinoadelor ecumenice. Utilizat în sensul lui original, termenul de ecumenism nu se referea la efortul de reunificare a credinței creștine.

În sensul lui *religios*, mai aproape de înțelesul pe care îl are astăzi, termenul de ecumenism apare pentru prima dată în corespondența dintre Bossuet și Leibnitz, cărora le repugnau războaiele religioase care au însângerat istoria europeană. Originile ecumenismului, ca fenomen ce are în vedere o căutare conștientă a unității de credință a creștinilor, poate fi plasat în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea, după tragediile războiului de treizeci de ani. Mișcările filantropice apărute în acel context, dar și dificultățile cu care se confruntau misionarii Bisericilor din Apus la sfârșitul secolului al XIX-lea au contribuit la nașterea ideii dialogului ecumenic, cel puțin, într-o primă fază, cu scopul ca misiunea creștină, în spațiile în care aceasta se desfășura, să fie credibilă.

Pentru teologia ortodoxă, prin ecumenism se înțelege efortul comun, al creștinilor de diferite confesiuni, depus în vederea realizării văzute a unității creștine. Participarea Bisericii Ortodoxe în dialogul ecumenic are la bază anumite criterii eclesiologice și principii care decurg din învățătura despre Biserică și despre unitatea acesteia. Conform teologiei ortodoxe, subiectul dezbaterii ecumenice nu este unitatea Bisericii *per se*, care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă, ci de lipsa de unitate istorică a creștinilor. Biserica fiind una în ființa ei și unitatea Bisericii fiind dar dumnezeiesc, aceasta nu poate fi distrusă. În același timp, lipsa unității credincioșilor este o realitate istorică și, de aceea, unitatea tuturor credincioșilor în Biserică este și o misiune de realizat, ca răspuns al lor la darul dumnezeiesc al

unității. Așadar, realizarea unității de credință este dezideratul pe care-l are Biserica Ortodoxă în mișcarea ecumenică.

Misiologia ortodoxă, ca știință teologică, are strânse relații cu disciplinele biblice, istoria, exegeza și hermeneutica biblică.

Vechiul Testament și *Noul Testament* constituie, de fapt, cartea de temelie misiunii creștine. Sfânta Scriptură conține revelația Dumnezeului celui Viu în istorie, mesajul și adevărul Său spiritual, mântuitor pentru întreaga umanitate, descoperit gradual unui om sau unei comunități, respectiv poporului evreu în contextul Vechiului Testament și deplin prin Iisus Hristos, tuturor oamenilor, în Noul Testament.

Istoria bisericească universală și istoria misiunii Bisericilor locale sunt în strânsă legătură cu istoria misiunii. Astfel, istoria Bisericii este istoria misiunii creștine în timp. Istoria Bisericii este și istoria creștinării, a propovăduirii Evangheliei la diferite popoare, în cadrul diferitelor culturi. În perspectivă creștină, istoria poate fi interpretată ca evanghelizare, convertire a popoarelor la Evanghelia lui Hristos. Biserica este prezentă azi pe toate continentele, datorită unui spirit și unei jertfe misionare creștine exemplare. După ruptura de la 1054, misiunea Bisericii este confesionalizată și, din nefericire, existența unei activități misionare confesionalizate duce la tensiuni între Biserici și chiar la prozelitism.

Istoria Bisericii este și o istorie a misiunii creștine și una a ecumenismului ca încercare de reconciliere a diverselor poziții teologice și refacere a unității văzute a creștinilor. Cu toate acestea, istoria Bisericii nu a însemnat un pact cu ereticii, ci o condamnare a învățăturilor lor. Biserica Ortodoxă trebuie să manifeste în contextul creștin actual un discernământ deosebit, din cauza sincretismului religios propagat de anumite direcții în contextul globalizării. De aceea, în perspectivă misionară și ecumenică este necesară o cunoaștere foarte realistă, temeinică și erudită a învățăturii și vieții Bisericii.

Istoria Bisericii cuprinde perioada patristică, a creștinismului nedivizat, o perioadă extraordinară de teologie și viață creștină, o bază ecumenică, o experiență spirituală trinitară prin vederea luminii dumnezeiești necreate. Sfinții Părinți sunt martorii Sfântului Duh,

care animă viața Bisericii, exemplu de slujire lui Hristos cu cuvântul și cu viața de-a lungul veacurilor. Triunghiul în care ei au învățat și practicat teologia – Hristos-Revelația / Biserica / lumea – este valabil și în contextul de astăzi.

Patrologia este foarte importantă pentru misiunea ortodoxă: ea oferă înțelegerea sensurilor biblice printr-o hermeneutică realistă a Scripturii, neseparată de Hristos ca relație în credință, personal-comunitară și existențială.

Teologia dogmatică este în strânsă relație cu misiunea Bisericii. În perspectiva Ortodoxiei, misiunea nu se face doar pe baza Sfintei Scripturi, ci a Sfintei Scripturi în cadrul Tradiției Bisericii, iar un capitol din Tradiție îl reprezintă formulările dogmatice și canonice ale Sinoadelor ecumenice, expresie a credinței Bisericii ecumenice. Dogmele, formulări ale datului revelat, reprezintă un moment capital în înțelegerea și transmiterea credinței, precum și a receptării acesteia din generație în generație ca învățătura cea dreaptă și mântuitoare și experiență duhovnicească. Dogma implică – pe lângă cuvintele ce contextualizează Revelația în altă cultură, folosindu-se chiar de limbaje specifice ale acelei culturi, care sunt exprimate doar implicit în limbajul Revelației – și experiența comuniunii cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Expresia scripturistică „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă" (*Faptele Apostolilor* 15, 28) ne arată faptul că Biserica este, așa cum a făgăduit Mântuitorul Hristos, învățată de Dumnezeu prin Duhul Său. De aceea, în perspectivă ortodoxă, nu există contradicție între Sfânta Scriptură și dogmele Bisericii, acestea din urmă fiind o hermeneutică a Revelației divine în contextul misiunii Bisericii în istorie prin care întreaga lume este chemată la Evanghelie. Ideologiile, sectarismul, din nefericire, au fisurat în unele spații creștine edificiul dogmatic al Bisericii.

Morala și Spiritualitatea creștină au o deosebită însemnătate pentru viața Bisericii. Fără viață morală și spirituală nu există teolog. Între cuvintele proclamate și viața preotului trebuie să fie o concordanță deplină. Preotul, ca misionar, nu este în afara lumii. El trebuie să fie o mărturie vie, prin viața sa spirituală (post, rugăciune), în orice împrejurare.

Catehetica/Omiletica, în calitatea lor de discipline teologice, au o importanță deosebită pentru misiologie, deoarece misiunea Bisericii se realizează mai ales prin catehеză și predică. Sfântul Pavel manifestă de aceea o atitudine deosebită pentru cei care se ocupă cu învățătura (cf. *Romani* 12, 7; *1 Corinteni* 12, 28-29*; Efeseni* 4, 11*; 1 Timotei* 2, 7*; 2 Timotei* 4, 3). În vocea preotului Bisericii trebuie să transpară glasul lui Hristos.

Liturgica. În prezența la cult, și în special la Sfânta Liturghie, se realizează cel mai deplin misterul Bisericii. Prezența credincioșilor la rugăciunea publică, după modelul vechi-testamentar sau cel creștin tradițional al participării întregului popor al lui Dumnezeu la cultul divin, reflectă răspunsul pozitiv la chemarea lui Dumnezeu de a-I fi ascultate glasul și voința. Poporul creștin vine la Biserică, în zilele de sărbătoare, la întâlnirea cu Dumnezeu. Credincioșii sunt chemați la cultul divin, încununat de Sfânta Liturghie, pentru a se întâlni cu Dumnezeu.

Dreptul canonic este important pentru misiunea Bisericii pentru că, în perspectivă istorico-administrativă, el reflectă organizarea Bisericii, iar în perspectivă dogmatico-spirituală el fixează granițele adevărului creștin drept și mântuitor și ale prezenței harului în Biserica sacrament al Împărăției lui Dumnezeu în lume. Sectarismul ca proces de ștergere a memoriei istorice și refuz al Bisericii ca instituție a mântuirii și loc al experienței spirituale creștine respinge canoanele. Perspectiva ecumenică nu poate eluda, de asemenea, canoanele Bisericii.

Istoria, filosofia și teologia religiilor sunt în relație strânsă cu Misiologia și Ecumenismul ca disciplină teologică pentru că, de fapt, misiunea creștină, în sensul clasic, este actul de botezare a popoarelor necreștine cu filosofiile și religiile lor. Numai cunoscând religia, filosofia religiilor actuale se poate dialoga și demonstra superioritatea creștinismului (ca religie absolută în perspectiva filosofică hegeliană sau în perspectiva teologică a Revelației). În contextul actual există un moratoriu al misiunii creștine, pentru că unele poziții stimulate de studiile aferente acreditează ideea că religia este o creație a omului. Misiologia și Ecumenismul, ca disciplină teologică, are strânse legături cu cultura timpului, cu celelalte științe: filosofia, psihologia, sociologia, cu imaginea lumii

structurată de științele actuale, pentru că sensul misiunii Bisericii este de a-i aduce la Hristos pe toți cei care ontologic și sacramental sunt ai Săi (inclusiv cei botezați, care nu sunt totdeauna mădulare vii ale Bisericii). A împărtăși harul Sfintelor Taine nu este o practică oarecare, ci modalitățile de încorporare a oamenilor în Biserica Dumnezeului celui Viu, stâlp și temelie a adevărului (cf. *1 Timotei* 3, 15), o invitație la comunicare interumană, o șansă de pătrundere în Împărăția lui Dumnezeu.

I.2. Istoria și perspectiva misiunii creștine ortodoxe (Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

I.2.1. Retrospectivă asupra misiunii creștine ortodoxe

Deocamdată, în misiologia ortodoxă nu există o lucrare cu caracter academic care să consemneze istoria activităților misionare realizate de Biserica Ortodoxă de-a lungul veacurilor. Foarte multe perioade ale misiunilor ortodoxe în lume au rămas nedescoperite. Cu certitudine, o lucrare cu pretenții de exhaustivitate asupra trecutului misionar al Bisericii Ortodoxe ar trebui să cuprindă multe volume. În stadiul actual, chiar dacă nu există informații suficiente pentru un studiu istoric al misiunilor ortodoxe, se impune, cel puțin, sintetizarea unei istorii a lucrării misionare pe care o oferă trecutul. Trecutul misionar ortodox ne poate oferi exemplu și inspirație pentru actuala lucrare misionară a Bisericii. Din istoria misiunilor se pot sintetiza principii misionare care să regleze practicile curente. Având în vedere că Tradiția în Biserica Ortodoxă este mult mai mult decât un concept teoretic, raportarea metodologică, principială și cu rol exemplificator la lucrarea misionară trecută a Bisericii chiar se impune.

Biserica Ortodoxă, în viziunea multora, nu a fost interesată de misiune. Într-adevăr, atât datorită unei raportări diferite în comparație cu Apusul creștin față de organizarea politică, dar și în urma unei înțelegeri specifice asupra *catholicității* sale, Biserica Ortodoxă s-a definit printr-o

viziune diferită asupra universalității comunității eclesiale. De aceea, s-a creat în timp în concepția multora imaginea unei Biserici Ortodoxe lipsită de râvnă misionară, fără niciun interes pentru convertirea celor din afara ei și fără preocupări explicite pentru extinderea sa jurisdicțională.

Cu toate acestea, modul în care se prezintă ortodoxia în zilele noastre prin Bisericile locale, având aspecte definitorii particulare, dar și aflându-se permanent în comuniune, evidențiază o altfel de realitate. Există ortodoxie greacă, slavă, latină, caucaziană, arabă, africană, occidentală sau nord-europeană. Această diversitate evidențiază, cu certitudine, o deschidere geografică, universală a Bisericii. Extinderea calitativă și cantitativă a ortodoxiei azi constituie tocmai rezultatul și rodul unei intense activități misionare, care are în Biserica Ortodoxă un caracter complex și particular. Așa cum se prezintă astăzi geografic și cultural, Biserica Ortodoxă este, cu siguranță, cea mai evidentă dovadă că ea nu a pierdut niciodată perspectiva misionară. O retrospectivă asupra istoriei Bisericii Ortodoxe va arăta că întotdeauna vocația și lucrarea misionară au fost definitorii pentru aceasta. Ontologic, misiunea este o exigență a vieții eclesiale inseparabilă de aceasta.

I.2.1.1. *Misiunea creștină în perioada post-apostolică*

O primă perioadă clar definită în istoria misiunii și a vieții Bisericii este cea post-apostolică și pre-constantiniană. Încă de la nașterea Bisericii, în ziua Cincizecimii, aceasta a fost trimisă cu o misiune clară în lume. Cei care deveniseră mădulare ale Bisericii erau trimiși ca „martori ai lui Hristos" din Ierusalim până la marginile pământului (*Faptele Apostolilor* 1, 8). Misiunea Bisericii era să cheme la unitate în comuniunea cu Dumnezeu întreaga lume. Dacă amestecarea limbilor la momentul Babilonului veterotestamentar a dus la o împărțire a oamenilor, acum, ziua de naștere a Bisericii cheamă, prin „limbile ca de foc" ale Duhului Sfânt, la unitate pe toți cei odată împrăștiați pe fața întregului pământ.

Chemarea misionară a Bisericii este universală, așa cum rezultă din mandatul misionar dat prin cuvintele poruncii Mântuitorului: „Mergeți

în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată Făptura" (*Marcu* 16, 15); „Mergând, învățați toate neamurile [...]" (*Matei* 28, 19). Dumnezeu propovăduit în vremea Vechiului Testament evreilor, Se revelează acum ca un Tată nu doar al fiilor lui Israel, ci al „tuturor oamenilor" (*Faptele Apostolilor* 10, 36). Adresabilitatea universală a misiunii Bisericii este direct legată de universalitatea mântuirii în Iisus Hristos. Iar chemarea misionară este a Bisericii în integralitatea ei, prin aceasta înțelegându-se că fiecare membru al ei trebuie să pună în lucrare conștient această trimitere misionară.

Până la așa-numitul edict de la Mediolanum din 313, misiunea Bisericii s-a desfășurat metodologic îndeosebi prin predicarea orală a Evangheliei și botezarea în numele Sfintei Treimi. Acestei lucrări i s-a adăugat însă și mărturia (*martyria*) împlinită prin suferință. În contextul prigonirilor severe împotriva creștinismului, în aceste prime veacuri de istorie creștină, activitatea misionară s-a realizat și prin mărturia vieții, prin modul de viață și faptele împlinite în numele Evangheliei lui Hristos. Creștinii au știut și au împlinit în propria lor viață chemarea potrivit căreia lor „li s-a dăruit, pentru Hristos, nu numai să creadă în El, ci să și pătimească pentru El" (*Filipeni* 1, 29). A fost o împletire deplină a Evangheliei trăite și a celei predicate prin cuvânt. Mai mult, datorită persecuțiilor, unii au mărturisit învățătura lui Hristos prin însăși jertfa vieții lor. Mulți au devenit din martori ai lui Hristos (*Faptele Apostolilor* 1, 8) martiri ai Lui. Așadar, activitatea misionară a Bisericii îmbină mărturia și jertfa. Însăși viața liturgică a comunităților creștine este concentrată în jurul mormintelor martirilor și moaștelor acestora, care devin loc de adunare al creștinilor.

De asemenea, în această perioadă, contextul prigonirilor a determinat consolidarea orientării eshatologice a vieții creștine. Neavând reazem, liniște și așezare în vremurile și lumea de atunci, creștinii și-au îndreptat mai mult nădejdea spre zilele de la sfârșit, spre Împărăția eshatologică. Știind că nu au „cetate stătătoare" pe pământ (*Evrei* 13, 14), creștinii respectau prevederile rânduielilor lumii în care trăiau și care nu intrau în opoziție cu credința lor, dar trăiau întâi de toate pentru

cetățenia cerească: „Cât pentru noi, cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor, pe Domnul Iisus Hristos, Care va schimba la înfățișare trupul smereniei noastre ca să fie asemenea trupului slavei Sale" (*Filipeni* 3, 20-21). Și aceste realități au susținut misiunea Bisericii atât prin mărturia cuvântului, cât și prin mărturia vieții, încununată, dacă era nevoie, prin martiraj.

I.2.1.2. *Misiunea creștină în perioada post-constantiniană*

O cotitură în ceea ce privește istoria misiunii Bisericii este marcată de așa-numitul edict promulgat de Sf. Constantin cel Mare, de acceptare și libertate a creștinismului. Printr-o mutație majoră, Biserica se află în situația libertății de exprimare și de împlinire a misiunii sale, statul și legile lui fiindu-i favorabile. Mai mult decât un context prielnic misiunii Bisericii, Sfântul Constantin deschide calea spre un imperiu creștin, în cadrul căruia politica de stat consideră apartenența cetățenilor la creștinism o necesitate pentru bunul mers al vieții din interiorul granițelor imperiale și nu numai. Prin ridicarea noii capitale la Constantinopol, împăratul sugerează cu claritate nevoia rezidirii imperiului pe o nouă fundație care va fi eminamente creștină. Se naște acum ceea ce istoria numește „simfonia bizantină". Biserica nu numai că este protejată de imperiu, ci, mai mult, intră acum în structura politică a statului, care o vede ca pe o componentă esențială a sistemului politic imperial. La rândul ei, Biserica pomenește în rugăciunile sale pe conducătorii politici și îi recunoaște împăratului Constantin, „cel întocmai cu Apostolii", dreptul de a hotărî în anumite aspecte ale vieții bisericești. Conlucrarea armonioasă între puterea bisericească – ce se ocupă de realitățile dumnezeiești – și cea împărătească – ce se ocupă de ordinea lucrurilor omenești – ajunge la un stadiu de întrepătrundere atât de adânc, încât nu se mai pot concepe una fără cealaltă, cu toate că fiecare dintre acestea își are rolul și domeniul jurisdicțional aparte. Cu toate acestea, Biserica nu se amestecă în politică, iar statul, deși se implică în alegerea patriarhului, nu a putut să constrângă Biserica la compromisuri.

Această conlucrare „simfonică" între Biserică și Imperiul Bizantin a avut profunde implicații asupra misiunii. Prezența împăratului va da unor hotărâri eclesiale caracter universal, chiar dacă lipsea o reprezentare episcopală din întreaga lume creștină. Este și cazul primului Sinod Ecumenic de la Niceea din anul 325, la care episcopul Romei a fost reprezentat doar de doi preoți, iar din întreaga parte apuseană a imperiului au fost prezenți la sinod doar patru episcopi. Lucrarea misionară a Bisericii va fi puternic sprijinită de puterea politică, aceasta asumându-și crezul Bisericii și protejându-l în fața învățăturilor eretice care erau privite ca un pericol nu doar pentru Biserică, ci și pentru unitatea imperiului. Așa cum se va evidenția în cele ce urmează cu referire la descrierea misiunii bizantine, sprijinirea Bisericii de către statul bizantin va oferi un puternic impuls misiunii, atât în interiorul imperiului, cât și în afara lui.

Deoarece s-a ajuns la folosirea unei formule care susținea că nu există Biserică fără împărat, dar nici stat fără Biserică, se cuvine a explica limitele și aspectele negative ale acestei „simfonii" Biserică – stat. Întâi de toate, nu de puține ori, Biserica a fost nevoită să sancționeze puterea statală în condițiile în care aceasta nu păstra dreapta credință sau căuta să își impună autoritatea în sfera jurisdicțională eclesială. Așa s-a întâmplat în cazul împăraților arieni sau al celor iconoclaști, sau în situații precum cea a sinodului florentin (1438-1439), când se căuta să se altereze dreapta credință sub presiunea unor ingerințe politice dictate de pericolul în care se afla imperiul. Biserica a avut întotdeauna o putere corectivă asupra acestei „simfonii bizantine", reușind să păstreze caracterul ei autentic.

Uneori însă, în privința lucrării sale misionare, Biserica a avut de suferit de pe urma acestei „alianțe" cu statul bizantin. Siria și Egiptul, comunități aflate la marginea imperiului, au acceptat, potrivit unor istorici, monofizismul și nestorianismul și din cauza faptului că hotărârile Sinoadelor Ecumenice care le-au combătut au fost ratificate de împărații bizantini, dreapta credință apărând în ochii lor ca o doctrină imperială care li se impune. Un alt exemplu este cel al persecutării creștinilor de către perși și arabi, acest fapt datorându-se nu atât credinței creștinilor,

cât „alianței" lor cu împăratul bizantin. Aceste prejudicii aduse misiunii Bisericii prin „alianța" ei cu statul bizantin arată că această „simfonie", care a avut nu de puține ori o evoluție inegală și un caracter instabil, nu poate fi considerată un model social creștin ideal.

Remarcabile rămân însă, de-a lungul timpului, activitățile misionare realizate de către Biserică atât în interiorul granițelor Imperiului Bizantin, cât și în afara lui. În interiorul imperiului, vechile centre apostolice răsăritene își vor intensifica activitatea misionară în secolele IV-VIII, propovăduind cuvântul lui Dumnezeu în zona Asiei Mici și între Marea Adriatică și Marea Neagră. Așa vor ajunge să-și extindă lucrarea misionară și înspre frontierele imperiului: la nord vor propovădui la sciți, daci, goți, huni; la sud-est vor ajunge printre arabii aflați aici. De aceea, avem astăzi creștinism în zona Dobrogei, vechea Scythia Minor, în care creștinismul trebuia consolidat după ce fusese răspândit prin predica „apostolului românilor" Andrei sau în Armenia și Georgia (convertite în secolul al V-lea prin lucrarea Sfintei Nina). Misionarii Bisericii au fost primiți, în urma susținerii politice venite din partea împăratului bizantin, în Persia, Etiopia, Orientul Extrem sau nordul Africii.

I.2.1.3. *Misiunea creștină la popoarele slave*

Lucrarea misionarilor bizantini a fost întru totul înfloritoare în cazul popoarelor slave, începând cu secolul al IX-lea. Cei mai cunoscuți dintre toți misionarii bizantini sunt cei doi frați și sfinți Chiril (826-869) și Metodiu (cca 815-885). Reperele istoriografice ale activității lor misionare se organizează în jurul lucrării lor printre slavii din Moravia începând cu anul 862. Ambii au fost slujitori imperiali în lucrări a căror țintă a fost apărarea credinței creștine. Au fost buni administratori, iar Chiril a slujit ca profesor de filosofie în Academia Imperială. Trăind în Tesalonic, o zonă cu multă populație slavă și având cunoștințe despre această limbă, au fost cei mai potriviți pentru a activa în teritoriile acestor neamuri. Mai mult, înainte de a fi plecat în misiune, Chiril a inventat un alfabet slavon și a început traducerea Bibliei în slavonă. Lucrarea lor

în Moravia s-a desfășurat astfel în limba poporului, ceea ce a reprezentat un aspect important metodologic al misiunii lor, dar și al misiunii ortodoxe în general.

Deoarece clerul apusean păstra credința că doar trei limbi, și anume ebraica, greaca și latina ar fi potrivite pentru exprimarea credinței creștine, cei doi frați au călătorit la Roma pentru câștigarea aprobării papale de a sluji Liturghia în slavonă și, astfel, să plaseze munca din Moravia direct sub protecția papei. La început li s-a acordat permisiunea de a sluji Sfânta Liturghie în slavonă dar, mai apoi, s-au confruntat cu o opoziție puternică, ajungându-se la interzicerea utilizării limbii poporului în lucrarea lor misionară. Din perspectivă misiologică, Biserica Apuseană a ratat oportunitatea de a câștiga la credința creștină popoarele slave din cauza reticenței în a utiliza limbile vernaculare în lucrarea misionară. Abia pe la jumătatea secolului al XX-lea, romanocatolicismul va accepta ideea că Sfânta Liturghie și Sfânta Scriptură ar trebui să fie traduse în limbile indigene.

Deși Chiril a murit la Roma, iar Metodiu a fost hirotonit aici episcop, când acesta din urmă s-a reîntors în Moravia, a folosit pe mai departe slavona. Lui Metodiu i s-a acordat și i s-a retras succesiv permisiunea de a folosi această limbă. După moartea lui, papa Ștefan al V-lea a interzis din nou utilizarea limbii slavone. Ucenicii lui Metodiu au fost alungați și creștinismul bizantin a încetat în Moravia. Cu toate acestea, propovăduirea Evangheliei în limba poporului, introdusă de frații Chiril și Metodiu, a fost un câștig pentru restul lumii slave, deoarece munca de evanghelizare și de traducere va continua în Bulgaria. Corpul de literatură în slavonă alături de Biblie și Sfânta Liturghie va juca un rol important în creștinarea Rusiei. Sfinții Chiril și Metodiu, împreună cu ucenicii lor, prin lucrarea misionară pe care au desfășurat-o, au răspândit creștinismul în Moravia, Boemia, Macedonia și în toate regiunile ocupate de slavii din sud-estul Dunării.

Sintetizând caracteristicile misiunii evidențiate prin lucrarea celor doi frați, reținem întâi de toate că acum s-a impus principiul predicării și oficierii slujbei în limba nativă a poporului la care se propovăduiește

Evanghelia. Acesta este un prim aspect cheie în misiunea Răsăritului ortodox. Este cât se poate de firesc ca fiecare ființă umană, creată de Dumnezeu, să utilizeze limba proprie pentru a se închina Creatorului său. Pentru satisfacerea acestei nevoi ființiale se impunea și traducerea Bibliei.

Există și o profundă motivație teologică legată direct de nașterea Bisericii în ziua Cincizecimii care argumentează această atitudine misionară. Minunea limbilor ca de foc de la pogorârea Duhului Sfânt a fost o răscumpărare a momentului amestecării limbilor oamenilor la Turnul Babel și o expresie a voinței lui Dumnezeu de mântuire a tuturor neamurilor. Pentru teologia ortodoxă, momentul vorbirii în limbi de la Cincizecime consacră utilizarea limbilor vernaculare pentru transmiterea Evangheliei, limbile popoarelor devenind un mijloc de binecuvântare și de preamărire a lui Dumnezeu. Cu siguranță că au existat și consecințe negative ale acestei facilitări a accesului la Sfânta Scriptură și la Sfânta Liturghie în limba poporului la care se realizează lucrarea misionară. Multitudinea sectelor în Rusia, de exemplu, se datorează și posibilității oamenilor de a citi Biblia și de a o interpreta potrivit propriilor cunoștințe de multe ori lacunare. Aspectele pozitive pe care le presupune însă această metodă misionară sunt copleșitoare.

O a doua componentă distinctivă a misiunii bizantine la popoarele slave o reprezintă hirotonirea clerului autohton. Practica misionară a fost să se realizeze cât mai repede cu putință hirotonirea clericilor dintre convertiți. Formarea primei generații a ierarhiei bisericești depindea de hirotonirea episcopului care împlinea această lucrare. Când reprezentanții Bisericii considerau că noua comunitate a crescut suficient încât să necesite supravegherea unui episcop, se făcea și acest pas. În ceea ce privește pregătirea teologică a clerului, se punea mare accent pe înțelegerea corectă a credinței și îndeosebi a Sfintei Liturghii, chiar în lipsa unui studiu formal realizat de viitorul cleric. Același accent se păstrează și astăzi, de exemplu, în Grecia, unde au fost ridicați la treapta preoției chiar și țărani fără pregătire teologică, dar cu o profundă trăire și înțelegere a credinței.

Cel din urmă aspect distinctiv al lucrării misionare ortodoxe, prezentat în acest context, este cel al încununării eforturilor misionare prin întemeierea unei Biserici locale. Deoarece rânduielile canonice permit, aspirația misionarilor a fost întemeierea unei Biserici locale, aflată în comuniune deplină cu Biserica mamă. Nu de puține ori au existat neînțelegeri între Biserica misionară și Biserica mamă, mai ales când cea dintâi pretindea autonomia. Aceste neînțelegeri interveneau îndeosebi când Biserica locală își declara independența înainte de acordarea ei de către Biserica sub a cărei jurisdicție se efectuase lucrarea misionară. Factorul politic a jucat, de asemenea, un rol important în păstrarea dependenței Bisericii locale. Dobândirea autocefaliei este un proces care continuă și astăzi, putând fi cu ușurință urmărit, de exemplu, în cazul formării Bisericii Ortodoxe din America sau, mai noi nou, cazul Bisericii Ortodoxe din Ucraina.

Avantajul practicii misionare ortodoxe, consacrată în urma activității fraților Chiril și Metodiu, constă așadar în acele componente prezentate care se regăsesc în activitatea lor. Teologia misionară ortodoxă își prezintă acum practica misionară specifică în raport cu celelalte confesiuni creștine. Acum ea poate fi privită în unicitatea ei și nu ca o copie a metodelor apusene. Există în Sfinții Chiril și Metodiu un model pentru activitatea misionară ortodoxă, fără a se subînțelege că, în mod necesar, această metodologie a fost consacrată în toate practicile ortodoxe. De multe ori modelul celor doi nu a fost urmat.

Se poate observa însă, de-a lungul istoriei, că practica celor doi nu a fost un caz unic, izolat, ci s-a regăsit de multe ori în activitatea misionară a Bisericii. Am putea aminti faptul că lucrarea misionară întreprinsă de preoții și călugării bizantini la triburile gotice răsăritene nu ar fi avut succes dacă nu ar fi existat Ulfila și traducerea Bibliei în limba goților, realizată de către acesta. Un alt exemplu poate fi cel al oferit de Biserica Armeană, aflată între două imperii (cel roman și cel persan), care nu ar fi rezistat când Persia și-a impus dominația asupra armenilor, dacă la numai un secol de la convertirea acestui popor la creștinism nu ar fi avut parte de o traducere a Bibliei în armeană și de o literatură religioasă

accesibilă în limba lor națională. Acestea au avut un rol important în supraviețuirea comunității creștine, în ciuda sciziunii dureroase pe care a trăit-o. Principiul utilizării limbilor naționale în activitatea misionară se regăsește, așadar, adesea în istoria practicii misionare ortodoxe.

Misiunea Bisericii de Răsărit a fost însă mult îngreunată în urma apariției, în prima jumătate a secolului al VII-lea (în anul 622 are loc fuga lui Mahomed de la Mecca la Medina, considerată ca începutul erei musulmane), pe scena politică și religioasă a religiei musulmane și a imperiilor islamice. În scurt timp, acestea vor stăpâni tot mai extinse teritorii care înainte aparținuseră creștinilor, expansiunea lor culminând cu stăpânirea asupra Constantinopolului (1453) și a teritoriilor adiacente acestuia. Pentru sute de ani ortodocșii din zona balcanică s-au aflat sub sfera de influență politico-religioasă musulmană. Patriarhul de Constantinopol primește un rol în politica musulmană, fiind numit *etnarh* sau conducător al popoarelor creștine. Bisericile locale din zona balcanică nu au reușit să desfășoare o activitate misionară externă, fiind abia capabile, prin multe jertfe, să transmită credința creștină în rândul populației din cadrul propriilor granițe. Vor reuși totuși să se organizeze în mod autonom, să-și creeze o cultură teologică și o spiritualitate cu aspecte specifice, devenind chiar salvatoare ale ortodoxiei bizantine în perioadele de criză (cruciadele, schisma, cucerirea otomană etc.). De exemplu, când în 1629, sub numele patriarhului ecumenic Chiril Lucaris, apărea o mărturisire de credință cu puternice influențe calvine, lucrarea mărturisitoare a dreptei credințe strălucea la Iași (Mărturisirea lui Petru Movilă, 1642) sau Ierusalim (Mărturisirea lui Dositei, 1672). Doar pe teritoriul țării noastre s-au putut tipări în acele vremuri cărți în toate limbile vorbite de ortodocși (greacă, arabă, georgiană, slavonă). Misiunea Bisericilor Ortodoxe locale a fost aceea de a păstra „Bizanțul de după Bizanț".

I.2.1.4. *Misiunea creștină rusească*

Unul dintre evenimentele majore din istoria misiunii ortodoxe rămâne convertirea poporului rus. Traducerea Bibliei și a cărților de

cult în limba slavonă fusese deja finalizată. Creștini au existat în Rusia încă înainte de Vladimir, însă, el este cel care merită pe deplin titlul de „creștinător al Rusiei". Creștinarea a fost asumată cu toată seriozitatea, creștinismul ortodox devenind religia oficială a Rusiei până în 1917. Convertirea triburilor slave din estul țării a fost finalizată în timpul lui Vladimir. Triburile finlandeze din nord nu au primit însă atât de repede mesajul evanghelic. Cei care au dezvoltat o intensă și eficientă lucrare misionară în această perioadă au fost călugării. Aceștia, căutând singurătatea, au pătruns în pădurile nordice. Prin credință, muncă și prin cuvântul lor, ei au devenit misionari între nomazii primitivi din jurul lor. Schiturile lor s-au dezvoltat treptat în mănăstiri, iar în jurul mănăstirilor s-au dezvoltat orașe. Deși lucrarea lor a avut astfel un rol social incontestabil, ei erau motivați teologic. Părăsind lumea, ei au dorit să creeze o nouă comunitate în conformitate cu regulile monahale; retrăgându-se din lume au ajuns să fie vestitori către lume ai lui Hristos.

Un exemplu de retragere, pentru proclamarea luminii lui Hristos în fața lumii, se poate vedea în viața călugărului sfânt Serafim (1759-1833). El a trăit singur în pădure timp de zece ani (1794-1804), după care a petrecut alți zece ani retras în rugăciune și doar după acest timp a deschis ușa chiliei sale oamenilor care veneau pentru sfaturi duhovnicești. Deși odată cu mesajul creștin s-a răspândit și identitatea rusească, nu toți călugării au simțit că ar trebui să formeze ruși din păgâni, fiind deschiși pentru folosirea limbilor indigene.

Un astfel de exemplu de misionar ortodox în Evul Mediu este Sf. Ștefan de Perm (1340-1396). Având o educație aleasă, părăsește totuși liniștea mănăstirii pentru a aduce Evanghelia la sălbaticii permi din pădurile de nord. Pentru a ușura receptarea mesajului creștin, el a creat un alfabet perm și a tradus Sfânta Liturghie și Evanghelia în limba permilor. Dintre cei mai silitori ucenici ai săi a ales apoi conducerea Bisericii. Două dintre caracteristicile pe care le-am evidențiat drept esențiale în lucrarea misionară ortodoxă sunt prezente și în activitatea Sf. Ștefan de Perm și a ucenicilor săi: utilizarea limbii vernaculare și selectarea clericilor dintre indigeni. Cea de-a treia caracteristică, aceea

a unei Biserici locale permene, nu s-a materializat niciodată. La scurt timp după moartea lui, limba permă a fost înlocuită cu limba rusă, dar aceasta nu umbrește realizările sale misionare și exemplul pe care l-a lăsat misionarilor ruși de mai târziu.

Alături de călugări și clerici au existat și misionari laici, precum Trifon din Novgorod, care, după ce a convertit câteva sute de locuitori dintre laponi, a așteptat răbdător un preot care să-i boteze. Ulterior a depus și voturile monahale, mănăstirea sa din peninsula Kola fiind pentru multă vreme un avanpost misionar important.

Istoria misiunilor rusești cunoaște și momente reprobabile. Unii dintre misionari nu au învățat limba celor cărora urmau să le propovăduiască; alții au fost mulțumiți să folosească puterea laică pentru a-i „converti" pe „necredincioși"; iar disputele interne care au copleșit Biserica Rusă au avut de asemenea influență și asupra activității misionare (a se vedea schisma internă dintre posesori și neposesori din 1666). Nici reformele lui Petru cel Mare (1682-1725) nu au lăsat neafectată misiunea Bisericii, monahismul fiind pus sub un control imperial strict, slăbind ca atare forța sa misionară, mai ales în provinciile îndepărtate ale Rusiei unde mănăstirea era unicul centru cultural și caritabil. Petru apare ca un susținător al misiunii evanghelice a Bisericii, datorită încurajării misiunilor din China și din Siberia, însă mulți consideră că motivația sa a fost mai degrabă politică decât religioasă. Mai mult decât atât, au fost situații în care factorul politic a ridicat obstacole puternice în calea misiunii, așa cum s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea, când era interzisă predicarea Evangheliei la nomazii kirghizi.

În pofida acestor neajunsuri, o revigorare și un suflu inovator al misiunii rusești se observă în secolul al XIX-lea. La chemarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, adresată misionarilor în 1828, a răspuns și Macarie Glukaev (1792-1847), teolog erudit și rector al Seminarului din Kostroma care, după împlinirea unei frumoase misiuni eclesiastice, se retrăsese în pustia din deșertul Glinsk, căutând roadele duhovnicești ale isihiei. Macarie, deși mic, fragil și bolnăvicios, a ales o regiune deosebit de dificilă, aceea a munților Altai din Asia Centrală.

Pentru ca misiunea să aibă reușită totală, misionarii au fost de acord să pună toate lucrurile în comun, nu atât ca semn al sărăciei monahale, cât pentru a evidenția mesajul de unitate al lucrării lor misionare. În tradiția înaintașilor săi, Macarie a început să studieze limbile diferitelor triburi. Deși eforturile lui au rămas nerăsplătite, nu a abandonat, ci a schimbat metoda misionară. Realizând ineficiența propovăduirii verbale, el s-a decis să devină un slujitor al luptătorilor nomazi de aici. Prin trăirea adevărurilor de credință, el a reușit să fie un exemplu printre cei din jurul său în două domenii: medicina și igiena. În cazul lui Macarie, teologia este strâns legată de practica misionară. Macarie și însoțitorii lui nu oferă doar un exemplu, ei stabilesc un model de viețuire ortodoxă, care ar trebui să caracterizeze comunitatea creștină.

Macarie a fost diferit față de alți misionari ortodocși ai timpului său. Spre deosebire de aceștia, el n-a pus accentul pe graba convertirii la Botez, așa cum era tipic, ci a insistat pentru o perioadă lungă de catehizare. Pe durata celor 14 ani de lucrare în zonă, el a oficiat 675 de botezuri pentru adulți, și aceasta deoarece Macarie vedea Botezul drept începutul stilului de viață creștin. El și-a așezat convertiții cât mai repede posibil în sate nou înființate, compuse în întregime din creștini și conduse de misionari. El a făcut aceasta atât pentru protecția convertiților de represalii din partea păgânilor, cât și pentru a le permite să mărturisească prin viața lor adevărul evanghelic. El a întemeiat mai multe școli și spitale decât biserici, ceea ce dovedește spiritul practic care l-a caracterizat. Macarie a crezut cu certitudine în utilitatea practică, dar a fost motivat în această atitudine misionară și de faptul că a înțeles că eforturile misionarilor anteriori lui s-au disipat pentru că cei convertiți de ei nu fuseseră suficient de întăriți în credință.

El a înțeles că misiunea trebuie să fie interesul și lucrarea întregii Biserici. Ca stareț de mănăstire, a devenit conștient de faptul că masele de ruși erau doar superficial creștine și deci nepotrivite pentru marea sarcină apostolică la care el se gândise. Astfel, s-a dedicat misiunii acasă și a deschis ușile mănăstirii tuturor celor care doreau sfaturi. Când a părăsit misiunea din Altai, în 1843, aici erau cinci așezări ortodoxe și

două biserici, trei școli și un orfelinat. A reușit, de asemenea, să-și atragă urmași și succesori vrednici, doi dintre ei devenind ulterior arhiepiscopi. Aproape de începutul secolului trecut, aici erau 2500 de convertiri, 188 de sate creștine, 67 de biserici cu slujbe săvârșite în totalitate în limba indigenă și 48 de școli cu predare în limba maternă. Macarie a mai lăsat încă o moștenire pentru practica misionară: a încurajat o femeie să se angajeze în munca misionară, aceasta fiind o idee inovatoare pentru acele vremuri. Interesul său în pregătirea misionară l-a făcut să propună crearea unui centru de studii misionare, unde instrucția să cuprindă medicină, nursing (îngrijire) și agricultură. S-a dovedit, astfel, a fi un mare teoretician al misiunii creștine ortodoxe.

În același secol de revigorare misionară, un academician laic, Nicolae Ilminsky, a avut o mare influență asupra cursului misiunilor rusești, fiind ales să facă parte din comitetul care trebuia să traducă Biblia și cărțile de cult în limba tătară. Părăsirea credinței creștine de către tătari continua în pofida faptului că Biserica Ortodoxă le oferea chiar și diferite privilegii după convertire: împărțire de pământuri, scutirea de serviciul militar și uneori recompense bănești. Slujbele se făceau însă în limba slavă și nu existau clerici nativi. Întreaga activitate a fost compromisă astfel de contra-propaganda musulmană. Problema a fost agravată și de faptul că cei din comitetul de traducere foloseau limba literară și alfabetul arab, în timp ce tătarii nu posedau un alfabet al lor. Ilminski a fost cel care a propus folosirea dialectului tătar, așa cum era utilizat de ei în discuțiile zilnice și înlocuirea alfabetului arab cu caracterele rusești. Prin utilizarea limbii populare, principiul vestirii Evangheliei în limba lor a fost în cele din urmă respectat. Ilminski a realizat că puterea islamului consta și în implementarea unui sistem de școli atașate moscheilor în care copiii tătarilor erau instruiți în limba Coranului. El a stabilit propriul său sistem de școli care utiliza limba populară. De asemenea, o influență majoră asupra practicii misiunii ortodoxe au avut-o principiile sale pentru realizarea traducerilor în limbile vernaculare.

Un alt renumit misionar rus care a activat în Alaska a fost Episcopul Inocenție (1797-1879), pe numele său de botez, Ion Veniaminov. El a

fost chemat mai întâi să întreprindă o misiune în Insulele Aleutine. Deși a refuzat inițial, Ion Veniaminov și-a schimbat hotărârea și s-a decis să plece, luându-i 14 luni lui și familiei sale să ajungă la locul de slujire, unde nu au găsit nicio biserică construită și nici măcar o casă care să le ofere adăpost. Studiind limba aleuților, Ion Veniaminov nu a ajuns doar să o stăpânească, cu sunetele ei guturale, dar a și compus un alfabet pentru ea. A construit și o școală și i-a învățat pe copii, folosindu-se de manuale făcute de el însuși. Pentru a putea vizita și evangheliza celelalte insule din lanțul aleutin, el a învățat cum să manevreze și să navigheze cu un kaiak. Terminându-și lucrarea între aleuți, el s-a mutat pe continent, în Alaska, unde a avut un succes uimitor la triburile care nu avuseseră înainte niciun contact cu europenii.

După moartea soției, Ion Veniaminov a luat schima monahală și și-a schimbat numele în Inocenție. În 1840 a fost hirotonit episcop de Kamchatka, insulele Kuriliene și Aleutine. Câțiva ani mai târziu, provincia Yakutsk a fost pusă sub oblăduirea sa și ceva mai târziu provinciile rusești din Siberia au fost adăugate episcopiei sale. Inocenție a parcurs mii de kilometri, vizitând episcopia în lung și în lat. Și-a schimbat reședința episcopală de trei ori pentru a fi în mai bună legătură cu locurile unde dorea să implementeze noi misiuni. În 1870, Inocenție a fondat Societatea Ortodoxă Misionară. Prin exemplele amintite, și nu numai, practica misionară a Ortodoxiei rusești a rămas ca un punct de referință pentru teologia misionară ortodoxă în întregimea ei.

I.2.1.5. *Misiunea creștină ortodoxă în contemporaneitate*

Contextul istoric actual al misiunii creștine ortodoxe este marcat de căutarea unei așezări firești în privința obținerii autonomiei și a autocefaliei de către anumite Biserici locale, aspect intern al vieții Bisericii Ortodoxe care a ridicat adesea probleme și datorită imixtiunilor politice. Sunt cunoscute împrejurările dificile în care s-a recunoscut autocefalia patriarhiilor din Bulgaria și Georgia sau autonomia Bisericilor din Finlanda, Japonia sau America. Ezitarea „Bisericilor-mame" se datorează și

unui posibil pericol filetist (provocarea autocefaliei motivată de interese sau rivalități etnice).

Apropiindu-ne de contemporaneitate se observă o revigorare, o mai bună organizare și consolidare a lucrării misionare ortodoxe. Spre exemplu, am amintit că, în Rusia, Inocenție a pus bazele Societății Misionare Ortodoxe cu scopul de a pregăti, sprijini și trimite misionari, de a sensibiliza lucrarea misionară printre Bisericile locale și de a crea materiale pentru diferite misiuni. În momentul de maximă dezvoltare, această societate a avut mai mult de 16.000 de membri în 55 de comisii diecezane. Ea a trimis și sprijinit sute de misionari în diferite zone: Siberia și capătul estic al Rusiei, Alaska, Japonia, China, Coreea. Ea a publicat, de asemenea, mai mult de 2 milioane de exemplare a sute de traduceri în 20 de limbi pentru diferite misiuni.

Un rod al acestei activități misionare a fost și Nicolae Kasatkin, care a activat în Japonia între 1861-1912. El a intrat în Japonia atunci când țara era considerată încă una dintre cele mai închise și xenofobe din lume. La sfârșitul celor 50 de ani de slujire, Biserica Ortodoxă a Japoniei număra peste 33.000 de creștini, constituiți în 266 de comunități. În spiritul tradiției misionare ortodoxe, din moștenirea Sfântului Nicolae a făcut parte și traducerea în japoneză a Noului Testament, a unei bune părți din Vechiului Testament, precum și a celor mai multe dintre rânduielile liturgice ale Bisericii.

Revoluția bolșevică din 1917 a oprit activitatea societății, punând început unei lungi și înrobitoare perioade pentru Biserica Ortodoxă și lucrarea ei misionară în Rusia și alte țări comuniste. În secolul al XX-lea, în timp ce Biserica Rusă lupta pentru a supraviețui, alte Biserici locale au încercat cu eforturi majore să recupereze moștenirea lor misionară autentică, după secole de dominație otomană opresivă. Din aceste motive, Biserica Ortodoxă a fost inactivă în misiunile externe, în prima jumătate a secolului trecut.

Perioada postbelică de la sfârșitul anilor 1950 a adus o trezire misionară, care a început cu o mișcare internațională a tineretului ortodox – *Syndesmos*. Anastasios Yannoulatos a fost tânărul teolog grec care a

condus această renaștere. Publicând în greacă și în engleză revista cu tematică misionară *Poreuthentes* (Go Forth), a încercat între anii 1960-1970 să trezească Biserica Greciei și comunitatea ortodoxă internațională la o responsabilizare în direcția lucrării misionare. A. Yannoulatos a stabilit și un centru de misiune cu același nume tot în 1960 la Atena. Malaria a oprit însă primele eforturi misionare ale lui A. Yannoulatos în Africa de Est, determinându-l să revină în domeniul studiului. A devenit profesor de istoria religiilor mondiale la Universitatea din Atena între 1972-1991, predând aici și cursuri de misiologie și îmbogățind semnificativ teologia ortodoxă cu scrierile sale de misiologie pline de originalitate. Tot el a fondat și editat revista oficială de misiune a Bisericii Greciei *Panta ta Ethne*, în 1980.

Dorind să pună în practică teologia misionară, A. Yannoulatos a trecut la fapte când a devenit arhiepiscop interimar al Africii de Est (1981-1991) și mai apoi arhiepiscopul Albaniei (1991-prezent). Creând un model misionar contemporan vrednic de urmat, arhiepiscopul Anastasios a urmat tradiția misionară ortodoxă. În Africa de Est, a consolidat Bisericile din Kenya, Uganda și Tanzania, deschizând primul seminar ortodox din Africa și formând și hirotonind 62 de clerici indigeni și 42 de cateheți. Consecvent duhului misionar ortodox, a supravegheat traducerea slujbelor în șapte limbi și construirea a 67 de biserici noi și a numeroase clinici medicale și scoli primare. Aceeași lucrare plină de inspirație pentru misiunea ortodoxă de astăzi a continuat-o și în Albania. Deși în 1991 avea 61 de ani, a organizat o acțiune complexă de evanghelizare, educație, sănătate, dezvoltare, cultură și mediu într-o țară puternic impregnată de ateism. A supravegheat crearea școlilor teologice, hirotonirea clericilor, construirea unor noi biserici și repararea unora vechi, precum și ampla lucrare umanitară a Bisericii. A ajuns o voce clară și puternică a mesajului misionar ortodox, influențând numeroase alte lucrări misionare din Biserica Greciei, Biserica Ortodoxă din Finlanda, Bisericile Ortodoxe din America și nu numai.

Expresie a revigorării misiunii Bisericii Ortodoxe este și înființarea sau reînființarea centrelor misionare. Am amintit cazul Greciei din anii

1960 sau cel al Bisericii Ortodoxe din Finlanda. Dar și Biserica Rusiei și-a reactivat vechiul centru misionar. Unde regimul comunist a reprimat cu duritate Ortodoxia ne putem aștepta la aceeași reactivare a misiunii. Pentru a da exemplul unui astfel de centru misionar, amintim pe unul dintre cele mai vizionare astfel de centre din lumea ortodoxă de azi – *Centrul de Misiune Creștin Ortodoxă* din St. Augustine, Florida, Statele Unite ale Americii. Existând din 1987, acesta trimite și acum atât misionari pe perioade îndelungate, cât și 15 echipe de misionari anual pe perioade mai scurte. Sprijină activitatea indigenă de misiune în 20 de țări, educă studenți în domeniul misionar și s-a dezvoltat într-un puternic centru de susținere și motivare a conștiinței misionare pentru Bisericile Ortodoxe din America.

O diagnoză a activității misionare curente arată că Biserica Ortodoxă este în misiune din nou. De exemplu, Patriarhia Ecumenică de Constantinopol acoperă un mare număr de regiuni misionare. Cea mai mare este Mitropolia Hong Kong și a Asiei de Sud-Est ale cărei eforturi misionare includ Indonezia, India, Filipine, Hong Kong, Coreea, Singapore și eforturile misionare se vor a fi direcționate și înspre China, Taiwan și Thailanda. Tot Patriarhia Constantinopolului are jurisdicție și asupra activităților misionare locale ale comunităților ortodoxe din America Centrală și de Sud. Patriarhia din Alexandria și a toată Africa este responsabilă pentru eforturile misionare din Africa. Bisericile Ortodoxe din Africa sunt în continuă creștere în Kenya, Uganda, Tanzania, Madagascar, Zair, Camerun, Ghana și Nigeria. De asemenea, de actualitate este și lucrarea misionară a „diasporei ortodoxe", care cuprinde în întreaga lume milioane de credincioși, constituiți în comunități de diferite identități etnice sau apartenențe canonice jurisdicționale.

Oricum, modificările sociale și tehnologice profunde, dezvoltarea mișcării ecumenice, mutațiile ideologice, atitudinea factorilor politici în continuă schimbare sunt doar încă alte câteva aspecte esențiale care provoacă astăzi teologia și practica misionară ortodoxă. Privirea spre trecut oferă experiența, exemplul și principiile acumulate până acum

de Biserica Ortodoxă în domeniul misionar, se impune însă ca practica misionară actuală să-și găsească abordarea metodologică eficientă în vremurile pe care le trăim.

I.2.2. Paradigme misionare în istoria creștinismului: paradigma misionară Ortodoxă, paradigma misionară Romano-Catolică, paradigma misionară Protestantă

Mântuitorul Iisus Hristos leagă primirea Evangheliei de însăși viața omului în această lume în sens spiritual și apoi eshatologic: „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi" (*Marcu* 16, 16). Pe baza adevărului Evangheliei, a teologiei și experienței spirituale, Biserica, urmând poruncii lui Hristos, și-a extins misiunea ei de propovăduire a Evangheliei, de încorporare a oamenilor în structura ei sacramentală, în pelerinajul spiritual spre Împărăția lui Dumnezeu, permanent și peste tot în lume. Misiunea externă este o lucrare structurată în Bizanț și în Bisericile occidentale, care au dus lumina Evangheliei, dincolo de disputele teologice clarificate în Sinoadele ecumenice ale primului mileniu creștin, la multe popoare din Europa, Asia și Africa. Conștiința misionară, dublată de practica misiunii, s-a manifestat ulterior și la confesiunile ce s-au rupt de Biserica cea una a lui Hristos. Astfel, avântul misionar al Bisericii Romano-Catolice a continuat și s-a manifestat de-a lungul mileniului al II-lea creștin și după separarea de Biserica Ortodoxă. Desigur, prin misiune s-au transmis și unele particularități dogmatice, cultice sau spirituale specifice creștinismului apusean. La rândul lor, protestanții au preluat mandatul misionar, transmițând principiile creștine protestante. Misiunea externă a generat astfel conflicte între Biserica Ortodoxă și misiunile catolice sau protestante, prezente în orizontul canonico-sacramental al Ortodoxiei, acestea fiind percepute ca acțiuni prozelitiste, concepție regăsită și astăzi, în context ecumenic și pluralist creștin.

Pe de altă parte, misiunea occidentală a însemnat și un proces de occidentalizare a celorlalte spații necreștine din lume, fiind asimilată cu

colonizarea, întrucât activitatea Bisericii apusene se împletea cu cea a altor instituții: politice, sociale, culturale. David Bosch identifică în istoria misiunilor creștine șase perioade, în funcție de mutațiile în gândirea teologică, în cult și spiritualitate, determinate de separarea de Biserică a confesiunilor ce s-au structurat până astăzi în era creștină. Trebuie precizat de la început faptul că, deși au apărut schimbări și mutații în evoluția lumii și în concepțiile teologice ale celorlalte confesiuni și denominațiuni creștine, totuși teologia Bisericii Ortodoxe stă și astăzi pe mărturia apostolică și pe cea a Părinților Bisericii, iar Ortodoxia nu se încadrează doar într-un timp, într-o epocă istorică trecută, ci ea este și astăzi Biserica cea una a Apostolilor și a Părinților ce coexistă cu celelalte confesiuni, cu Biserica Romano-Catolică, cu confesiunile protestante sau denominațiunile creștine ieșite din protestantism, într-un climat de deschidere ecumenică. David Bosch utilizează conceptul de *paradigmă* preluat din epistemologia lui Thomas Kuhn, transpus în teologie de Hans Küng. El aplică fiecăreia din cele șase perioade din istoria misiunii creștine o astfel de paradigmă. Thomas Kuhn definește conceptul de paradigmă ca „ansamblul credințelor, valorilor recunoscute, ale tehnicilor ce sunt comune membrilor unui grup dat". Teologii Hans Küng și T.F. Torrance utilizează conceptul de paradigmă în sensul de „modele de interpretare" și respectiv de „cadre ale cunoașterii".

I.2.2.1. *Paradigma misionară Ortodoxă*

Ortodoxia și teologia ortodoxă consideră că, de la Pogorârea Sfântului Duh, Biserica este, prin Duhul lui Hristos, o permanență în istorie; este de fapt calea spirituală unică a omului, împreună cu Dumnezeu, cunoscut, iubit și adorat în pelerinajul interior și comunitar spre Împărăția lui Dumnezeu. Unor acuze aduse ortodocșilor de către misionari occidentali, anume că Biserica Ortodoxă nu este una misionară, datorită accentuării aspectului liturgic și sacramental al spiritualității sale ascetice și mistice, nu i se poate răspunde decât cu adevărul, cu realitatea eclesială ortodoxă. Elaborarea teologică a eclesiologiei ortodoxe este, pe de o parte, o consecință a întâlnirii Bisericilor Ortodoxe cu

creștinii occidentali, angajați misionar și ecumenic, dar, pe de altă parte, eclesiologia ortodoxă este de fapt expresia experienței comuniunii cu Dumnezeu în rugăciune, descrisă în paginile Scripturii, ale Părinților Bisericii și ale teologilor sau experiată de marii trăitori în Duhul, care au ținut vie și nestinsă flacăra credinței în Dumnezeu în vremurile cele mai vitrege. Pentru Ortodoxie, formula eclesiologică cea mai familiară este „cerul pe pământ", expresie ce redă experiența Bisericii.

Experiența liturgică și sacramentală semnifică „lepădarea grijii lumești" și intrarea spirituală anticipată în Împărăția lui Dumnezeu. Biserica este înțeleasă mai presus de orice ca realitate creată și dăruită de Dumnezeu, prezența vieții noi în Hristos, manifestarea noului veac al Duhului Sfânt. În actul contemplării Bisericii, un ortodox vede mai întâi un dar divin și apoi un răspuns uman. Conform Părintelui Alexandre Schmemann, Biserica poate fi descrisă mai exact ca o realitate eshatologică, pentru că funcția ei esențială este aceea de a manifesta și a actualiza în această lume *eshatonul,* realitatea ultimă a salvării lui Dumnezeu, a mântuirii omului și a transfigurării creației. În și prin Biserică se face prezentă, se comunică oamenilor Împărăția lui Dumnezeu. Tocmai această plinătate eshatologică a Bisericii, dăruită de Dumnezeu, constituie rădăcina *deplinătății* credinței ortodoxe.

Misiunea Bisericii constă în a introduce această plinătate eshatologică în timp și în istorie, prin comuniunea cu Hristos, mai ales în Euharistie, când Biserica devine ceea ce este ea în realitate, Trup al lui Hristos. Misiunea Bisericii are ca finalitate sfințirea, înălțarea pe scara virtuților, restaurarea prin iluminare și transfigurare a omului vechi și a comunității umane prin primirea și dobândirea Duhului Sfânt (Sf. Serafim de Sarov). De aceea, la Cincizecime, când plinătatea Bisericii s-a manifestat o dată pentru totdeauna, a început timpul Bisericii, ontologic unica realitate al cărei conținut soteriologic îl constituie misiunea. În sens ortodox, misiunea Bisericii dă timpului semnificația sa reală, iar istoria capătă cu adevărat sens. Misiunea Bisericii are ca obiect omul și lumea, ea are un sens antropologic și unul istoric și cosmic, pentru că întreaga creație se sfințește prin iubirea lui Dumnezeu, prin recapitularea tuturor

în Hristos. În misiunea ei, Biserica oferă lumii iubirea lui Dumnezeu, nu doar ca o proclamare sau discurs, ci ca realitatea efectivă a insondabilului și inefabilului abis divin ce irumpe în creat ca energie divină a Treimii. Prin misiune, în sens ortodox, se înțelege mărturia despre *Dumnezeul cel viu – Treimea*, creatoarea și mântuitoarea lumii, Care, datorită iubirii Sale veșnice și infinite, cheamă la Sine pe omul creat din iubire spre a-i oferi adevărata viață.

Propovăduirea Evangheliei se identifică cu *mărturia doxologică*, cu preamărirea lui Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în lucrarea de mântuire a omului și a lumii. Aceasta explică insistența Ortodoxiei pe Tradiție și pe succesiunea apostolică. Cuvintele Mântuitorului din Evanghelia de la Ioan exprimă esența misiunii ortodoxe: „Căci, Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică" (3, 16). Viața adevărată este viața în comuniunea Sfintei Treimi, izvorul întregii existențe, în Hristos prin Duhul Sfânt venind de la Tatăl și îndreptându-se spre El. Modelul originar al misiunii este cel din viața intratrinitară. Dumnezeu-Iubirea cheamă pe toți oamenii la mântuire și-i încorporează în Biserica lui Hristos, prin lucrarea Sfântului Duh. Este ceea ce distinge de fapt *misiunea* de *pastorație* care are ca obiect pe cei exclusiv încorporați în Biserică.

Mărturisirea de credință „Iisus este Domnul" (*Romani* 10, 9) sau chemarea și îndemnul „să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos întru Slava lui Dumnezeu" (*Filipeni* 2, 11) este fundamentul și temeiul hristologic al misiunii. De aceea, trimiterea Fiului în lume, pentru că „așa a iubit Dumnezeu lumea încât pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16), constituie începutul și definește exact misiunea creștină. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat este Mântuitorul lumii și Creatorul ei, fiind prin aceasta *centrul* ei într-un dublu sens. Ca Logos etern al Tatălui, El este temeiul și modelul, sensul existenței umane. Ca persoană divino-umană, ca Logos întrupat, El este partenerul nostru de dialog Care, asumând plinătatea umană, o vindecă, o restaurează, o îndumnezeiește. Hristos este Logosul tuturor lucrurilor și Logosul este chipul Tatălui. Lumea are

un temei ontologic în Dumnezeu pentru că toate lucrurile au o relație cu Logosul, omul însuși fiind chipul Logosului ca persoană care gândește.

Un principiu esențial al misiunii ortodoxe este proclamarea Evangheliei prin doxologie și Liturghie, principiu potrivit căruia rugăciunea și reprezentarea liturgică a Evangheliei dețin un rol de prim rang în Ortodoxie. Astfel, comunitatea care-L mărturisește pe Hristos este în același timp comunitatea care I se închină, Îl adoră pe Hristos ca Dumnezeu. În istorie, adorarea lui Dumnezeu în Biserică a fost expresia și garanția păstrării revelației divine.

Dimensiunea pnevmatologică și sacramentală este esențială pentru misiunea Bisericii Ortodoxe pentru că Hristos este inseparabil de Persoana Duhului Sfânt și de lucrarea Sa de viață făcătoare și de desăvârșire. Duhul Sfânt Îl face prezent pe Hristos în Biserică până la sfârșitul veacurilor (*Matei* 28, 20). În acest sens, El continuă, confirmă și desăvârșește lucrarea lui Hristos, face toate lucrurile noi și, de aceea, lucrarea Sa este una a eficienței soteriologice în perspectivă antropologică și, de asemenea, într-un sens cosmic mai larg.

Conceptul ortodox de *misiune* depinde de înțelegerea naturii *Bisericii.* Plecând de la Hristos, Care aduce Vestea cea Bună, calea duce în mod necesar la Biserica Sa, care proclamă Vestea cea Bună. Prin trimiterea Sfântului Duh, Hristos a voit ca lucrarea Sa să se continue în Biserică, „sacrament universal al mântuirii" prin însăși natura misionară a acesteia, pentru că de la început misiunea este lucrarea, activitatea acesteia. Pentru Biserică *a fi* înseamnă a proclama fără încetare Evanghelia mântuirii și a împărtăși harul Duhului spre sfințire și îndumnezeire, astfel că nu se poate vorbi de Biserică și de misiune în mod separat, ci de *misiunea Bisericii,* a membrilor ei, cler și credincioși, mărturisitori și trăitori, împlinitori ai poruncilor Celui care i-a chemat „din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1 Petru* 2, 9). De aceea, în conformitate cu principiul eclesial al *sensus fidelium,* reabilitarea și reactivarea pe plan misionar și pastoral a mirenilor constituie probleme cruciale pentru fiecare Biserică locală, pentru fiecare comunitate parohială ortodoxă în care este absolut necesar să se reflecte unitatea și sfințenia creștină.

În final, nu putem omite dimensiunea *ecumenică* a Ortodoxiei, care, în mișcarea ecumenică, se definește în ansamblul său ca forma actuală, istorică, văzută a Bisericii Universale neîmpărțite din primele veacuri. Ea păstrează fondul dogmatic, structura liturgică și ordinea canonică pe care se reazemă unitatea Bisericii Universale.

Prin aceste elemente fundamentale, Ortodoxia nu este o formă confesională, de credință și de spiritualitate, rezervată unui grup restrâns, unei națiuni, regiuni sau culturi, ci ea are o dimensiune ecumenică.

În concluzie, paradigma misionară ortodoxă poate fi rezumată astfel: Biserica a fost întemeiată în chip văzut și nevăzut ca finalizare în istorie a lucrării lui Hristos și a Duhului Sfânt; ea este subiectul și rezultatul misiunii creștine. Biserica este misionară în însăși ființa și existența ei în lume. Misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată oamenilor din afara Bisericii și vizează încorporarea lor în Biserică prin Botez, Mirungere și Euharistie și creșterea acestora în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu (*Efeseni* 4, 12-13).

I.2.2.2. *Paradigma misionară romano-catolică*

Misiunea Bisericii apusene în Evul Mediu cuprinde elemente esențiale ale practicii misionare a Occidentului creștin, dominat lingvistic de latina medievală între anii 600-1500 și teologic de concepția naturii umane căzute în păcat și moartea substitutivă a lui Hristos pentru noi, ceea ce conferea un sens dolorist, „stavrologic" (σταυρός = stâlp, cruce) vieții creștinilor. Accentuarea dimensiunii căderii omului în păcat și exigența unei convertiri radicale prin harul irezistibil al lui Hristos își au originea mai ales în teologia augustiniană, centrată pe tema antropologică a mântuirii sufletului căzut pradă păcatului, teologie ce riscă o viziune dualistă asupra realității. De altfel, Fericitul Augustin, decretând existența celor două ordini, celestă și terestră într-o tensiune permanentă, prin subordonarea necondiționată a cetății terestre celei divine (*De civitate Dei*), identifică în istorie Împărăția lui Dumnezeu cu Biserica Romei condusă de suveranul pontif.

Sensul misiunii, inspirat de textul lucanian „Sileşte-i să intre" (*Luca* 14, 23) – „conpelle intrare", constă în a extinde suveranitatea Bisericii din Roma în toată lumea, prin inserţia în această monarhie eclesiastică a unui număr cât mai mare de oameni. Cine este sub autoritatea Bisericii Romei este salvat, mântuit, cine nu ascultă este condamnat. Această strategie misionară a creat convulsii intercreştine şi interculturale care sunt şi astăzi umbre şi pete întunecate în profilul Bisericii Romei. Astfel, războaiele misionare indirecte sau directe ilustrează cel mai elocvent această strategie misionară apuseană, prin forţarea oamenilor de a se converti la Biserică sau prin războaiele duse de regi creştini împotriva unor popoare necreştine care, fiind învinse, erau obligate să se boteze (spre exemplu Botezul forţat al saxonilor învinşi de Carol cel Mare).

Mai târziu, misiunea creştină occidentală, mai întâi cea catolică şi ulterior cea protestantă, coincide cu era colonizării de către Europa a popoarelor din Africa, Asia şi America. Învingători, europenii şi-au impus autoritatea, culturile colonizate asimilând modelul cultural european, pierzându-şi astfel în mare măsură particularităţile culturale şi lingvistice locale. Consecinţa cea mai dramatică a colonizării a reprezentat-o comerţul cu sclavi. În anul 1537 papa însuşi a autorizat la Lisabona deschiderea pieţei de sclavi africani, vânduţi pentru America Centrală.

Iezuiţii utilizează pentru prima dată noţiunea de *misiune* în înţelesul clasic, anume acela de a se trimite oameni ai Bisericii pentru a evangheliza, converti şi încorpora în Biserica lui Hristos pe necreştini. Sarcina misiunii catolice a revenit regilor Spaniei şi Portugaliei, intitulaţi „patroni regali". Ulterior, papalitatea şi-a asumat, prin crearea Congregaţiei *De Propaganda Fide*, sarcina misionarismului. Ordinele monahale, educaţia, disciplina, viaţa moral-spirituală, răbdarea, tenacitatea şi perseverenţa membrilor misiunilor au avut un rol important în extinderea creştinismului catolic. Roma şi-a extins autoritatea eclesială în regiuni întinse ale globului. Astfel, paradigma misionară romano-catolică a funcţionat până la Conciliul II Vatican (1959-1965) în registrul exclusivismului, al rupturii şi anatematizării celor ce nu erau supuşi suveranului pontif. La baza concepţiei misionare romano-catolice a stat

teologia tomistă care atribuie fiecărui om, fiecărei ființe vii și fiecărui lucru locul său în univers, în cer și pe pământ, de o așa manieră încât totul constituie o ordine perfectă și infailibilă. Cheia acestei construcții rezidă în dualitatea cunoașterii și a ființei. Cunoașterea aparține ordinii naturale, iar ființa ordinii supranaturale; rațiunea și credința, natura și harul, Statul și Biserica, filosofia și teologia sunt dimensiuni ale acestei dualități. Primul element al fiecărei perechi este de ordin natural, al doilea de ordin supranatural sau „al doilea nivel". Acest cadru de gândire a determinat dezvoltarea gândirii misionare de-a lungul Evului Mediu.

Misiunea romano-catolică se manifestă astăzi într-o manieră radical nouă în raport cu modelul tradițional, prin deschiderea oferită de spiritul ecumenic și democratic din lumea de azi. Totuși, există un model eclesiologic romano-catolic, fundamentat pe raționamentul teologic al lui Augustin, conform căruia orice Botez este valid deoarece Hristos este Cel ce botează, dar nu este roditor până când cel botezat nu se convertește la adevărata Biserică, Biserica Romano-Catolică. Conform romano-catolicilor, există o singură Biserică a cărei unitate este dată și garantată de autoritatea suveranului pontif, urmaș al Sf. Apostol Petru în scaunul apostolic al Romei. Unitatea Bisericii este văzută așadar prin prisma primatului papal. Astfel, de la bula *Unam Sanctam* a papei Bonifaciu al VIII-lea din anul 1302, conform căreia este necesar pentru mântuire ca fiecare creatură umană să fie subiect supus pontifului roman, la Decretul conciliar despre ecumenism *Unitatis Redintegratio* al Conciliului II Vatican, care recunoaște „bucuria unei imperfecte comuniuni cu Biserica Romano-Catolică" a celorlalți creștini care au primit Botezul și cred în Iisus Hristos, sau la Enciclica *Ut unam sint* din 25 mai 1995 a papei Ioan-Paul II, în care se reia ideea dominației eclesiastice papale deoarece „episcopul Romei trebuie să asigure comuniunea tuturor Bisericilor" (p. 94), refacerea unității văzute a creștinilor este posibilă doar prin unirea tuturor creștinilor cu Biserica Romei, în ascultare de suveranul pontif. Această idee străbate ca un fir roșu eclesiologia catolică, bazată pe doctrina primatului papal. Doctrina despre primatul papal este însă contrară sobornicității și apostolicității Bisericii și este

inconsistentă, nerealistă teologic și eclesial, datorită unor învățături dogmatice și morale noi, condiționate de istoria Bisericii apusene și străine Bisericii primului mileniu.

I.2.2.3. *Paradigma misionară Protestantă*

Misiunile protestante și, în consecință, misiologia protestantă articulează, într-o viziune de ansamblu, temeiurile teologice și practica misionară a Bisericii protestante și ale unor denominațiuni neo-protestante. În perspectivă misionară se poate vorbi despre unele ambiguități inițiale ale misiunii protestante, date pe de o parte de concepția despre suveranitatea lui Dumnezeu care paralizează orice efort uman și, pe de altă parte, de cea despre caracterul invizibil al Bisericii și despre caracterul individualist al mântuirii.

Textul misionar care exprimă esența teologiei misionare protestante este cel din Epistola către *Romani* 1, 16-17: „Căci nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu spre mântuire a tot celui ce crede, iudeului întâi, și elinului. Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în ea din credință spre credință, precum este scris: «Iar dreptul din credință va fi viu»". Luther, descoperind și aprofundând scrierile augustiniene, fără a ceda neoplatonismului acestuia, a sesizat diferența dintre filosofia neoplatonică și cea aristotelică, preluată de teologia tomistă, și a depășit astfel sistemul teologic scolastic și structura sa dual㠂. Luther accentuează tensiunea dintre cele două niveluri, natural și supranatural, mergând până la opoziția între ele: credință și rațiune, har și natură. Esențial pentru creștin și comunitatea eclesială este dreptatea lui Dumnezeu revelată prin credință și pentru credință. Credința este înțeleasă în sens subiectiv, ca relație personală a omului cu Dumnezeu, Care oferă grația Sa omului credincios, justificarea prin credință.

Există cinci caracteristici teologice esențiale ale protestantismului, care și-au pus pecetea și pe teologia și practica misionară protestantă: a) justificarea prin credință; b) corupția totală prin păcat a naturii umane; c) dimensiunea personală a mântuirii și a teologiei, spre deosebire de

scolastică; aceasta considera teologia mai mult ca o *scientia argumentativa*; d) afirmarea rolului individului și a responsabilității personale a acestuia, prin accentuarea exclusivă a sacerdoțiului întregului popor al lui Dumnezeu; e) rolul central al Scripturii în viața Bisericii, cu consecința imediată că predica, cuvântul este superior imaginii, că auzirea este mai importantă decât vederea, mergând până la a considera sacrament chiar cuvântul predicat – *verbum visibile* – (Calvin), sacralizându-se Biblia însăși.

De aceea, așa cum au acuzat la început catolicii pe protestanți (R. Bellarmin) și cum spunea chiar Gustaw Warneck, inițiatorul misiologiei protestante, reformatorilor le era străină ideea de misiune, de creștinare a celor ce nu cunoșteau pe Hristos. Suprimând ordinele monahale, protestanții s-au lipsit de un instrument important pentru misiune. Așteptarea iminentă a Parusiei explică, de asemenea, neangajarea misionară. Din opoziție față de Biserica Romană, unii teologi ai ortodoxiei protestante accentuau faptul că orice inițiativă în vederea mântuirii și a extinderii Bisericii stă în mâinile lui Dumnezeu. Au existat totuși și teologi care au insistat asupra aspectului misionar al Bisericii și al teologiei (A. Saravia, Ph. Nicolai).

Noile curente apărute în spațiul confesiunilor protestante, pietismul și puritanismul, care vizau chiar regimuri teocratice, au fost însă cele care au dat impuls misiunilor și teologiei misionare protestante. Aceste curente au fost mai târziu aproape în totalitate suprimate de era iluminismului, misiunea și teologia misionară protestantă au fost însă puse în mișcare. S-a ajuns până a se accentua aproape exclusiv dimensiunea misionară a Bisericii, considerată aproape exclusiv ca instrument al misiunii creștine.

În Bisericile protestante există concepția eclesiologică despre *vestigia Ecclesiae* – semnele, urmele Bisericii. Conform acestei concepții, semne ale apostolicității și ale catolicității Bisericii, păstrate în diverse forme și structuri locale, particulare, există în toate Bisericile. Harul mântuitor lucrează și în afara granițelor instituționale ale Bisericii, deoarece, așa cum afirmase Tertulian, *homo naturaliter christianus est.* Prezența Scripturii, a riturilor cultice, recunoașterea Sinoadelor Ecumenice,

crezurile, simbolurile de credință patristice, credința, speranța și iubirea ca virtuți teologice practicate de membrii comunităților creștine de pretutindeni sunt semne ale prezenței și unității Bisericii, convergente spre unitatea eshatologică. Pentru protestanți, în general, unitatea de credință înseamnă păstrarea identității confesionale cât mai aproape de originea, de forma ei apostolică. Diferențele interconfesionale au cauze exclusiv istorice și culturale, căci Evanghelia se transmite prin intermediul diferitelor culturi. De aceea, esențial pentru existența Bisericii adevărate este propovăduirea curată a Evangheliei și administrarea corectă a sacramentelor, în conformitate cu Evanghelia. Autoritatea suverană în materie de credință este dată de Scriptură, iar faptul acesta este cu atât mai valabil pentru grupările fundamentaliste, deși chiar Tradiția nescrisă poate fi un criteriu auxiliar pentru credința apostolică. Rămâne însă deschisă întrebarea fundamentală: unde se propovăduiește curat Evanghelia și se administrează sacramentele în conformitate cu aceasta? Răspunsul la această întrebare este foarte diversificat și controversat.

Specific ortodoxiei protestante (Luther, Calvin) este, de asemenea, concepția eclesiologică despre Biserica *eveniment,* opus *instituției,* concepție eclesiologică tradițională. Astfel, Biserica este evenimentul adunării credincioșilor pentru celebrare, când se predică curat Evanghelia și se administrează sacramentele conform Scripturii. În acest sens, cuvântul și sacramentele fac Biserica, „mai curând decât faptul că Biserica celebrează cuvântul și sacramentele".

În perspectivă eclesiologică ortodoxă, cele două teze trebuie luate, însă, împreună, deoarece trebuie să existe și oficiul pastoral, preoția sacramentală de succesiune apostolică, care celebrează cuvântul și Tainele și care este garantă a continuității și identității Bisericii în timp și spațiu, fără de care nu se poate identifica Biserica însăși. Această concepție despre Cuvânt și Taine, apropiată de *eclesiologia euharistică* actuală sau de conceptul ecumenic *comunitate conciliară*, trebuie să cuprindă în ecuația validității și a eficienței eclesial-sacramentale *dreapta credință* și *ierarhia sacramentală,* triada structurală ce conferă plenitudine, apostolicitate, deplină eclesialitate.

Biserica Anglicană, membră a lumii protestante, este adepta concepției eclesiologice a „ramurilor Bisericii". Conform acestei concepții, toate Bisericile: Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică și Bisericile protestante, reprezintă Biserica Universală. Toate sunt în ființa lor adevărata Biserică. Schisma și separațiile dintre Biserici țin de relativitatea temporalității, sunt accidentale și episodice, trecătoare. Bisericile, ca surori, trebuie să-și regăsească unitatea în procesul reconcilierii dintre ele.

Această concepție relativizează însă adevărul despre Biserica cea una a Apostolilor și a Părinților, ce se continuă în modul cel mai fidel în Biserica Ortodoxă, în succesiunea istorică a generațiilor. Teoria ramurilor ajunge să pună semnul egalității între Biserică și orice denominațiune care apare prin inițiativa individuală pe „piața religioasă."

Bibliografie: *Biblia Sacra iuxta Vulgata versionem*, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, rensuit et brevi apparatu instruxit, R. Weber, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983; Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Smirneni*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei* în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; George Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, T & T Clark Ltd., Edinburgh, Scotland, 1990; David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionaires,* Haho, Karthala, Labor et Fides, Lomé, Paris, Geneva, 1995; Pr. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Pr. I. Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989; Pr. I. Bria, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, 1986; Joseph Duponcheele, *L'être de l'Alliance, „Le pouvoir de faire être" comme lien philosophique et théologique entre le judaïsme et christianisme,* Les Éditions du

Cerf, Paris, 1992; Vasile Gh. Ispir, *Îndrumarea misionară a Bisericii Ortodoxe,* București, 1922; Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1983; Hans Küng, *Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung*, Piper Verlag, Münich, 1987; Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1993; John Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*, Éd. Cerf, Paris, 1993, p. 55; *Păstorul lui Herma*, în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 1, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; Alexander Schmemann, *Church, World, Mission,* St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New-York, 1979; John M. Therry, Ebbie C. Smith, Justice Anderson (eds), *Missiology. An Introduction to the Foundations, History, and Strategies of World Missions*, Broadman & Holman Publishers, 1998; Johannes Verkuyl, *Contemporary Missiology. An Introduction*, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.

I.3. Etos misionar ortodox
(Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru, lect. dr. Paul Siladi)

I.3.1. Natura misionară a Bisericii. Biserica locală și universală

Deși Biserica Ortodoxă a conștientizat permanent dimensiunea misionară a lucrării ei în lume, concretizată în creștinarea unor popoare, prezența ei mărturisitoare pretutindeni astăzi în lume este un semn al nostalgiei creștine după unitatea de credință și, în același, timp dorința de cale dreaptă, de sfințenie, de explozie de bucurie pascală permanentă ce se transmite din generație în generație, în același etos ce poate inspira creator și influența benefic culturi și popoare. Ortodoxia a înțeles misiunea într-o perspectivă intensivă, internă, ca libertate a plinătății interioare prin suferință și transfigurare, ca sfințenie.

Această particularitate misionară a ortodoxiei, recunoscută astăzi la nivel ecumenic, s-a manifestat întotdeauna în istoria Bisericilor Ortodoxe și în starea lor de marginalizare în spațiul otoman și apoi sub

teroarea comunistă. Nu putem să nu amintim aici rolul major al Bisericii Ortodoxe Române în perpetuarea credinţei ortodoxe, ce poate fi interpretat în perspectiva misiunii externe, prin ajutoarele financiare şi materiale trimise Bisericii Ortodoxe din exterior: la Athos, la Ierusalim, la creştinii arabi, georgieni etc. Toate aceste activităţi misionare sunt un act memorabil şi sublim de menţinere a conştiinţei ortodoxe în spaţii vitregite sub aspect politic şi cultural.

Biserica este misionară în însăşi constituţia ei, în sensul că ea trebuie să se extindă în timp şi în spaţiu atât cât va exista omenirea. De aceea, misiunea este activitatea esenţială a Bisericii. Biserica este spaţiul prezenţei şi al lucrării lui Hristos în Duhul Sfânt. În această perspectivă, misionarii nu fac misiune cu de la sine putere, ci lucrarea lor este un mandat dumnezeiesc de la Însuşi Hristos Cel Înviat, Domnul Bisericii. Aşa cum arată Boris Bobrinskoy, misiunea Bisericii poate fi înţeleasă în funcţie de Învierea lui Hristos, ai cărei mărturisitori noi suntem în Euharistie, în funcţie de Cincizecime, ai cărei beneficiari suntem în Euharistie şi de Înălţarea lui Hristos, pe Care Îl însoţim şi la a Cărui slavă participăm prin Euharistie. Aceasta este, înainte de toate, o misiune a comunităţii, o misiune de comuniune deoarece comunitatea trebuie să reflecte dragostea: „Să vă iubiţi unii pe alţii [...]. Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei" (*Ioan* 13, 34; 15, 12-17). Aşadar, Biserica este misionară în însăşi fiinţa ei. Ea nu este întâi Biserică şi apoi misionară. Aceasta ar putea părea surprinzător în măsura în care noi înţelegem misiunea ca o *acţiune*. Dacă misiunea este numai o lucrare, o activitate a Bisericii, trebuie ca mai întâi să existe Biserica, pentru a putea mărturisi. Dar noi vedem că, din ziua Cincizecimii, mărturia credinţei face parte chiar din esenţa vieţii creştine. Există deci o ambivalenţă în concepţia despre misiune în Biserică. Pe de o parte, vrem să vorbim despre Biserică în sensul unei entităţi, al unei realităţi mistice existând ca Trup al lui Hristos, ca despre o permanenţă, ceva stabil, ca o Mireasă văzută cu chipul mereu tânăr. Pe de altă parte, există mărturia misionară. Aceasta s-a manifestat divers de-a lungul anilor, cu perioade de înflorire şi cu perioade de

descreștere, cu vremuri de activitate și vremuri de strâmtorare, când Biserica, în fața persecuțiilor, căuta cu precădere să supraviețuiască. Dar, pe plan fenomenologic, unde se află misiunea Bisericii când scopul său primordial este de a supraviețui? Desigur, miezul lucrurilor nu se află aici. Trebuie spus că prin natura sa, Biserica este comunitară, ea este misionară. Principiul misionar al Ortodoxiei constă în „pacificarea poporului și creștinarea lui", în instaurarea unei societăți „ce tinde să devină creștină" aspect ce decurge din dinamica însăși a creștinismului ce îmbisericește viața. Comunitatea locală, parohia și mănăstirea, în comuniune și sub autoritatea Episcopului, semn al prezenței lui Hristos și a unității acesteia în Hristos, au tocmai acest rol, de a instaura între oameni, prin cei credincioși Duhul lui Hristos, duhul de pace care înseamnă ascultarea de Duhul lui Dumnezeu, ale cărui roade sunt curajul mărturiei, credința care elimină alienarea și anxietatea, generozitatea prin detașarea de sine și lepădarea de egoism și egocentrism, asumarea cu iubire și responsabilitate întru libertate a Crucii lui Hristos, viața jertfelnică teoforă, ce evidențiază prezența lui Hristos Însuși în cei care Îl mărturisesc, spre întruparea tainică a Sa în inima fiecărui creștin cu valențe teofanice pentru lume.

De-a lungul secolelor, Biserica a fost înțeleasă de teologia creștină, de poporul dreptcredincios ca această comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, ca Trup al lui Hristos și Templu al Duhului Sfânt, orizont al acțiunii energiilor divine, al harului, pentru sfințirea și îndumnezeirea oamenilor și, în același timp, loc al comunicării, al solidarității și compasiunii, al întrajutorării oamenilor. Biserica este noua alianță a lui Dumnezeu cu poporul Său, Noul Israel ales de Dumnezeu prin Hristos și sfințit de Duhul Sfânt pentru a da mărturie despre mărirea lui Dumnezeu în lume. Conștiința eclesială a creștinilor este legată întotdeauna de persoana lui Iisus Hristos mort și înviat pentru „sfinți", pentru cei care răspund, prin luarea crucii, chemării Sale iubitoare și mântuitoare. Această conștiință eclesială este reflectată de vechi scrieri creștine: (*Epistola către Diognet,* V-VI: „Ceea ce este sufletul pentru trup, aceasta sunt creștinii pentru lume"; *Păstorul lui Herma,* 8, 1: „Lumea a fost creată pentru Biserică"). *Sf. Ignatie al Antiohiei*

este primul scriitor creștin care dă mărturie despre catolicitatea, universalitatea Bisericii: Biserica este comuniunea tuturor celor botezați, a celor ce participă la Euharistie, având în centru pe episcop, cu cele cerești, cu Dumnezeu. Prin Taine și, mai ales, prin Euharistie, Biserica, deși are în succesiunea apostolică o liniaritate istorică, transcende istoria și face ca momentele temporalității istorice să fie epifania plenitudinii lui Hristos și a vieții trinitare. Această conștiință eclesială, care exprimă faptul că energia divină irumpe în creație, este redată și de Sfântul Irineu care stabilește o echivalență între Euharistie și viață – mărturia creștină; Euharistia confirmă credința noastră așa cum credința noastră confirmă Euharistia (*Contre les Heresies,* IV, 18, 5). Clement Alexandrinul arată că „există un singur Tată al Universului, un singur Logos al Universului și, de asemenea, un singur Duh Sfânt, același peste tot. Există de asemenea o singură Fecioară care s-a făcut mamă și îmi place să o numesc Biserică, (*Pedagogul, I,* IV, 42, 1*).* Sfântul Ciprian accentuează unitatea Bisericii care este mărturisitoare a Treimii, pe de o parte, și unitatea acesteia în episcop, pe de altă parte. Părinții Bisericii au reliefat și strânsa legătură dintre Hristos și Biserică. Astfel, Sfinții Atanasie și Chiril ai Alexandriei dezvoltă o teologie a încorporării umanității în Trupul lui Hristos, iar Fericitul Augustin consideră Biserica drept un Hristos deplin, integral, *Christus totus, caput et corpus, (In Ioan. Evang* 21, 8), idee dezvoltată de episcopul Ioannis Zizioulas în cartea *Ființa eclesială*.

Lumea creștină s-a înțeles și s-a exprimat pe sine ca Biserică într-un sens monolitic. Astfel, Europa era un spațiu creștin compact. Nu există Biserici locale (la plural) decât în măsura în care acestea sunt manifestarea într-un anumit loc a Bisericii celei una (la singular). Biserica locală este o structură de unitate și diversitate în același timp. De unitate, deoarece păstrează componentele fundamentele ale identității Bisericii universale: mărturisirea comună a credinței apostolice; succesiunea apostolică; celebrarea comună a Liturghiei euharistice, propovăduirea comună a Evangheliei. De diversitate, deoarece Biserica locală asimilează în identitatea ei elemente specifice națiunii, culturii și limbii poporului respectiv. Biserica universală se consultă și se exprimă în

mod conciliar, prin sinodul Bisericilor locale surori, care nu sunt simple unități teritoriale ale comuniunii ortodoxe, ci manifestarea concretă a Bisericii universale.

Biserica locală a fost și este expusă multor interpretări unilaterale și definiții improprii. Unii, care nu au experiența unei Biserici locale definite, o reduc la aspectul ei teritorial, geografic, printr-un fel de distribuire convențională a spațiului Bisericii universale. Alții insinuează faptul că organizarea Bisericilor Ortodoxe autonome și autocefale, în epoca modernă, a fost dictată de interese naționale, politice, mai ales că această organizare a coincis cronologic cu constituirea Statelor națiunilor independente.

Sinodul de la Constantinopol din anul 1872 a condamnat *filetismul*, adică reclamarea autocefaliei bisericești pe motive de politică naționalistă. Unii atacă Biserica Ortodoxă „națională" în numele unor argumente ce par raționale, spunând, de exemplu, că Bisericile Ortodoxe, nemaifiind Biserici de Stat, nu mai pot vorbi în numele unei națiuni. Alții propun ca în situația actuală a diasporei ortodoxe, singura cale de a pregăti apariția unei Biserici locale ar fi aceea de a crea dioceze teritoriale formate din grupuri eterogene din punct de vedere etnic.

Pentru a descrie Biserica locală în toate dimensiunile ei, trebuie să se țină seama nu numai de vechile canoane (de exemplu, *Canonul 34* apostolic: canonul prevede ca episcopul local, care se identifică cu „națiunea" regiunii respective și care are răspunderea limitată la eparhia pentru care a fost hirotonit, să recunoască pe întâistătătorul provinciei, respectând în toate colegialitatea episcopală, având ca model pentru aceasta comuniunea Sfintei Treimi), care au aplicat, de fapt, principiile de eclesiologie ortodoxă în situația din acel timp. Trebuie să se țină seama și de dezvoltarea aplicării acestor principii de-a lungul istoriei, în raport cu factorii care au determinat viața unui popor sau grup ortodox. Această dezvoltare eclesiologică în tradiția canonică nu este închisă: ea se continuă și astăzi. Fiecare Biserică Ortodoxă locală are în Sinaxarul ei propriii ei sfinți naționali, a căror amintire îi este scumpă. Aceștia constituie legătura indestructibilă dintre Biserica locală și poporul respectiv,

dar și între Bisericile locale. Ar fi o contradicție in rem să se spună că Sfinții naționali, ca mărturii exemplare ale unei Biserici locale, ar duce la scindarea unității Ortodoxiei sobornicești.

În istoria multor Biserici Ortodoxe locale există perioade când acestea nu au dispus de un grup etnic puternic sau de un Stat național organizat. Cu toate acestea, un lucru este evident: Biserica Ortodoxă a luat asupra ei durerea și suferința unei națiuni, așa cum Apostolii au suferit pentru Bisericile pe care le-au întemeiat. Biserica Ortodoxă a jucat rolul unei forțe creatoare și modelatoare în istoria popoarelor. Ea a îndeplinit acest apostolat nu ca putere politică, ci ca instituție pastorală. Chiar și în situația de „separare" de stat, Biserica Ortodoxă nu renunță la misiunea ei de a vorbi unei comunități naționale, de a păstra identitatea de neam și de cultură, a poporului la care a fost trimisă. Desigur, ea îndeplinește această misiune în numele Evangheliei și după criteriile Sfintei Tradiții. Prin urmare, configurația istorică, națională și culturală a Bisericii locale nu este nici accidentală, nici secundară. Integritatea acesteia este dată de un ansamblu de elemente componente: teritoriu, limbă, cultură. Ține de natura Bisericii locale să-și exprime credința, cultul și etica ei, în forme autentice, proprii poporului respectiv.

Începând cu modernismul, cu epoca rațiunii absolutizante care refuza credința religioasă, sau cu ideologiile ateiste și cu scientismul tehnocrat, care au diminuat conștiința dependenței omului de Dumnezeu, asistăm la un proces de decreștinare, de secularizare ca refuz al credinței în Dumnezeu. Paradoxal, lumea occidentală care a trimis misionari la necreștini pentru a-i converti la Evanghelie, acesta fiind de fapt sensul clasic al misiunii, *misiune externă*, se vede confruntată la ea acasă cu problema decreștinării, a relativizării adevărului revelat, absolut al Evangheliei. Se pune astfel problema unei *misiuni interne*, pentru cei de acasă, pentru *reevanghelizarea sau recreștinarea* lor, cu *mărturia* vizibilă pentru Hristos și Biserica Sa, actul mărturisitor într-o lume pluralistă și religios și chiar creștin, lucrare ce implică și o dimensiune socială, filantropică pentru cei defavorizați, marginalizați. Cu toate aceste interpelări din partea modernismului, Biserica și-a definit și își definește permanent

identitatea ei în funcție de Hristos, Viața și Adevărul ei, în comuniunea Duhului Sfânt, a lui Dumnezeu cel Sfânt și veșnic. Conștiința Bisericii este cea exprimată de Hristos Domnul ei, cu puterea Duhului ce o protejează, o întărește prin prezența dinamică a Treimii însăși în structura ei instituțional-harismatică, astfel că, în speranță și smerenie, teologul sau creștinul de astăzi mărturisește în actul de credință că Biserica a existat, există și va exista și „nici porțile iadului nu o vor birui" (*Matei* 18, 18).

În Biserica primară s-a manifestat plinătatea eclesială, care se va preciza în formule teologice și dogmatice în istoria creștină ulterioară, plinătate prin care trebuie să înțelegem lucrarea lui Dumnezeu Însuși în Trupul tainic al lui Hristos, în templul Duhului Sfânt, oriunde s-a structurat instituțional, harismatic și administrativ Biserica, creația cea nouă ce a început la Cincizecime. Chiar dacă, așa cum spune J. Meyendorff, nu a existat în teologia patristică și bizantină un tratat clasic de eclesiologie, Scriptura, Tradiția, Tainele, cultul, canoanele ilustrează și conturează dimensiunea eclesială în complexitatea și inefabilul ei, coextensiv absolutului divin, ce se manifestă și strălucește în ea.

I.3.2. Participarea întregii Biserici la misiune; misiune la modul lui Hristos; caracterul personal, existențial, ascetic și filantropic al credinței și misiunii creștine ortodoxe

Biserica, în ansamblul ei, este chemată la misiune. Lucrarea misionară nu a fost niciodată în istorie atributul unui grup de „specialiști". În Bizanț, spre exemplu, la misiune au luat parte episcopi, preoți, împărați, principese, diplomați, ofițeri, soldați, comercianți, marinari, emigranți, călători, sclavi. Oameni din toate categoriile sociale, care au înțeles că Biserica este misionară, prin însăși natura ei, și că renunțarea la misiune este, de fapt, o negare de sine. Biserica nu poate fi ne-misionară, de aceea trimiterea misionară nu cunoaște excepții, chiar dacă modurile de misiune sunt diferite și personalizate. Nu participă în același fel la misiune credincioșii laici sau clericii, dar niciunul nu este exclus.

Modelul suprem de misiune este modelul lui Hristos. Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos atrage însă atenția că mereu gândirea și experiența Bisericii Sobornicești insistă asupra întregului. Iar maniera aceasta de abordare este valabilă și atunci când avem în vedere misiunea inspirată de modelul Domnului. Prin urmare, este necesar să privim în ansamblu lucrarea Mântuitorului și să nu ne oprim doar asupra unuia sau a altuia dintre momentele din viața Sa. În urma unei asemenea perspective, se pot identifica cinci elemente definitorii ale misiunii după modelul lui Hristos, pe care le propune Arhiepiscopul Yannoulatos.

I.3.2.1. *Relație și raport triadologic*

Hristos Se află într-o neîncetată conlucrare cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Fiul este trimisul Tatălui, a Cărui voință o împlinește. Duhul Sfânt este Cel care pregătește venirea lui Hristos, Se află într-o permanentă relație cu El, iar Fiul Îl trimite după Înălțarea la cer pentru a permanentiza prezența Sa în lume. Fiul vorbește despre Tatăl și despre Duhul Sfânt, iar Acesta din urmă deschide inimile și luminează mințile pentru înțelegerea cuvintelor Logosului întrupat. Duhul Sfânt este Cel care ne recapitulează pe toți în Hristos, este liantul întregii Biserici și izvorul lucrării misionare, după cuvântul Domnului: „Precum M-a trimis pe mine Tatăl, vă trimit și eu pe voi. Și zicând aceasta a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!" (*Ioan* 20, 21-22).

Pentru Biserică, Hristos nu este doar „Iisus cel istoric", ci Logosul veșnic, care S-a întrupat și Care rămâne veșnic prezent în Biserică prin Duhul Sfânt, „Cel dintâi și Cel de pe urmă, începutul și sfârșitul" (*Apocalipsa* 22, 13). Misiunea după modelul lui Hristos este, așadar, o misiune în lumina Sfintei Treimi, conlucrarea Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt. Nu este o acțiune izolată, independentă, egoistă, ci presupune în permanență relația cu Dumnezeu, cu Biserica și întreaga comunitate creștină, implicând în felul acesta pe fiecare credincios botezat și membru al preoției universale.

I.3.2.2. *Angajarea întregului om*

Fiul lui Dumnezeu prin întrupare Își asumă întreaga natură umană, devine om adevărat. Hristos Se numește pe Sine „Fiul Omului", noul Adam, Cel care recapitulează în Sine întreaga umanitate. Actul Întrupării a presupus contribuția umană. În *Simbolul de Credință* mărturisim ca Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria". Răspunsul Fecioarei a fost decisiv: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău" (*Luca* 1, 38). Din înțelegerea întrupării ca asumare totală a umanității, cu tot cu materialitatea ei, cu refuzul oricăror derapaje dochetiste, decurge învățătura despre mântuire. Hristos „nu este doar Mântuitor al sufletelor, ci al întregii realități umane, al întregii realități umane, al întregii creații materiale și spirituale".

Prin urmare, misiunea Bisericii este holistică, implică omul întreg, în contextul în care acesta trăiește. Misiunea creștină înseamnă transformarea societății și a universului întreg, pentru că lucrarea Bisericii are o dimensiune cosmică. Pentru împlinirea unei asemenea perspective este nevoie de un dialog creator permanent cu întreaga cultura contemporană, cu oamenii aflați în situații din cele mai tragice, cu științele (mai ales noile descoperiri din fizică și biologie) și cu arta, care este un foarte bun barometru al stării în care se găsește lumea.

I.3.2.3. *Noutatea radicală și veșnică: Iubirea*

Creștinismul aduce cu sine o noutate radicală. Hristos poruncește o nouă iubire: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (*Ioan* 13, 34). Iubirea despre care vorbește Domnul nu este un principiu abstract, ci este comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi. „Tatăl este iubire, Fiul este iubire întrupată, Duhul este puterea inepuizabilă a iubirii. […] Dumnezeu este iubire pentru că este Treime veșnică, comuniune a celor vii, egali, de persoane concrete. Această comuniune de iubire o revelează Fiul în lume. În aceasta este nu numai chemarea, ci și calea",

scrie Arhiepiscopul Anastasios Yannoulatos. Iubirea aceasta este strâns legată de adevăr, libertate, dreptate, pace și bucurie și căutarea lor autentică este o lucrare a harului lui Dumnezeu. În același timp iubirea este unită cu smerenia. Hristos alege să se identifice cu cei flămânzi, goi, în temniță, cu cei aflați în suferință și, în general, cu marginalii. „De vreme ce ați făcut acestor frați mai mici ai Mei, Mie Mi-ați făcut" (*Matei* 25, 40). Direcția stabilită de Mântuitorul se regăsește în Biserică, Trupul Său mistic, în toate timpurile. Atenția și interesul pentru toți este însăși tradiția profundă a Bisericii celei una. Dragostea despre care vorbește Domnul nu este un concept abstract, de aceea „sfinții Bisericii nu au vorbit în mod simplu despre săraci, ci, cu adevărat, le-au împărtășit viața. Au devenit de bunăvoie săraci, de dragul lui Hristos, Cel sărăcit. Pentru a se identifica cu El", după cum afirma același ierarh misiolog, Anastasios Yannoulatos. Prin urmare, misiunea Bisericii are un foarte pronunțat caracter filantropic.

I.3.2.4. *Paradoxul smereniei și al jertfei de pe Cruce*

Smerenia Fiului lui Dumnezeu întrupat, chenoza Sa, reprezintă un element definitoriu al lucrării Sale și modul prin care ni se descoperă puterea iubirii Dumnezeului Treimic. Viața pământească a lui Hristos a fost o ascensiune în smerenie, până la acceptarea morții pe Cruce. Prin jertfa Sa, Domnul întrupat strică lucrările diavolului (*1 Ioan* 3, 8) și îl răscumpără pe om.

Viața creștină presupune o permanentă asimilare a tainei Crucii, o neîncetată luptă împotriva egoismului individual ori de grup. În smerenie se găsește puterea tainică a misiunii creștine. Aceasta misiune este slujire care îmbină acceptarea necazurilor și a încercărilor cu jertfa, durerea, nesiguranța, respingerea din pricina lui Hristos. Iar unul dintre cele mai mari pericole ale misiunii creștine este de a ignora Crucea și de a propovădui un creștinism confortabil, în care crucea este o simplă decorație. Când Crucea este asumată în misiune, atunci aceasta din urmă capătă un caracter ascetic, de nevoință.

I.3.2.5. *Toate în lumina Învierii și a speranței eshatologice*

Porunca misiunii universale este legată de Înviere. Abia după Înviere Domnul îi trimite pe ucenici în întreaga lume să propovăduiască, să boteze și să învețe. Participarea la Învierea lui Hristos este, așadar, o condiție a misiunii. Crucea și Învierea sunt nedespărțite. Fără ele, propovăduirea creștină devine lipsită de putere, incapabilă să răspundă la întrebările ultime, mai ales cele care privesc moartea și care, în cele din urmă, sunt inevitabile. Iar răspunsul se găsește în taina cuvântului lui Hristos, propovăduit de Biserică: „Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca orice vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (*Ioan* 6, 40).

„Toți oamenii, de orice vârstă, săraci sau bogați, necunoscuți sau renumiți, necultivați sau înțelepți, în profunzimea lor își doresc să prăznuiască Învierea și *îndumnezeirea* vieții. Aici își atinge punctul culminant o misiune *pe urmele lui Hristos*". Iar pentru că misiunea Bisericii vine să răspundă întrebărilor ultime, adânci, ea are un caracter existențial.

În același timp, misiunea are un caracter personal. Sunt două direcții în care poate fi analizată această dimensiune personală. Pe de o parte înseamnă că fiecare este chemat să își aducă propria contribuție personală la misiune, punând în lucrare darurile sale. Pe de altă parte, caracterul personal se referă la destinatarii misiunii. Așa cum la nivel cultural există o adecvare a mesajului Bisericii, care se folosește de un limbaj inteligibil pentru a putea fi receptat și a ajunge la inimile oamenilor, la fel trebuie procedat și la nivelul întâlnirilor personale. Modelul este oferit chiar de Apostolul Pavel, care le scrie corintenilor: „tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (*1 Corinteni* 9, 22).

Bibliografie: Pr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii,* trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; Pr. Ion Bria (ed.), *Martyria, Mission, The Witness of the Ortodox Churches Today*, World Council of Churches, Geneva, 1980; Pr. Vasile Mihoc, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni.*

Studiu introductiv, traducere și comentariu, teză de doctorat, București, 1983; Donald Senior, Carrol Sthulmueller, *The Biblical Foundations for Mission,* Orbis Books, Maryknoll, New-York, 1999; Pr. Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Pavel,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Pr. Sofron Vlad, „Principii misionare și sociale în Epistolele Sfântului Apostol Pavel", în: *Studii Teologice*, 5-6/1955, pp. 285-304; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii,* trad. diac. Ștefan L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013.

CAPITOLUL II

TEMEIURILE BIBLICE ȘI TEOLOGICE ALE MISIUNII CREȘTINE

II.1. Fundamentarea biblică a misiunii creștine (I) (Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

II.1.1. Dimensiunea misionară a Revelației Vechiului Testament

Fără descoperirea de Sine a lui Dumnezeu în istoria oamenilor, consemnată în Sfânta Scriptură, nu putem vorbi despre misiune creștină. Misiunea Bisericii se întemeiază pe Revelație. Conform descoperirii de Sine a lui Dumnezeu „în multe rânduri și în multe chipuri" (*Evrei* 1, 1), indicații ale teologiei misionare se găsesc în Vechiul Testament. Psalmii conțin o teologie misionară *in nuce*: „Al Domnului este pământul și plinirea Lui, lumea și toți cei ce locuiesc într-însa" (*Psalmul* 23, 1); „Tot pământul să Ți se închine și să-Ți cânte, numelui Tău să-i cânte" (*Psalmul* 65, 4); „Pe Tine Te vor lăuda popoarele, Dumnezeule, toate popoarele Te vor lăuda" (*Psalmul* 66, 5). Pământul este al lui Dumnezeu și El vrea ca al Lui să rămână și lumea întreagă să-I aducă lauda pentru care a fost creată. Dumnezeu poartă de grijă creației Sale și voiește ca toate popoarele într-un glas să-I înalțe cântarea de laudă a cosmosului întreg. Această laudă răsună clar și fără ambiguitate în Israel. Poporul Israel laudă pe Dumnezeu și toate popoarele sunt chemate să-L laude împreună cu poporul Său.

Dumnezeu face dreptate tuturor popoarelor și Își exercită judecata Sa, în Israel o face însă în mod direct și clar prin Legea Sa și prin poruncile Sale. Toate popoarele sunt ale Lui, însă El Se descoperă lui Avraam și Își exprimă clar poruncile Sale (*Facerea* 12). Dumnezeu Se face cunoscut și Își exprimă drepturile Sale *pars pro toto* lui Avraam, poporului Său pentru toate popoarele. Prezența lui Avraam în mijlocul altor popoare și religii are un caracter de model. Avraam este chemat de Dumnezeu, el își părăsește țara, însă exodul său nu-și are sensul în sine însuși. Ținta exodului este locuirea în prezența lui Dumnezeu, în comuniune cu El. În Canaan, Avraam Îl invocă pe Dumnezeul cel Viu și adevărat, dar el nu izgonește pe ceilalți locuitori, ci trăiește în prezența lui Dumnezeu în mijlocul acestora. El cunoaște prin intermediul lor regalitatea mesianică; aceasta va primi pentru poporul ales și pentru popoare o semnificație mesianică deosebită (*Facerea* 14, 18-20; *Psalmul* 109). Cunoașterea pe care o primește Avraam despre Dumnezeu este lărgită prin conviețuirea cu alte religii, însă tocmai prin aceasta, Avraam rămâne el însuși cu credința în Dumnezeu cel Viu și adevărat. Așa se naște poporul ales, în care și prin care Dumnezeu Își face cunoscută și experiabilă voința Sa mântuitoare pentru toate popoarele.

Dumnezeu Cel mărturisit în Vechiul Testament este legat de istoria poporului Său, care, la fel ca toate celelalte popoare, este supus variațiilor și contingențelor istorice. Acesta este aspectul istoric al scrierilor veterotestamentare. Și aceasta este rațiunea pentru care elementele dialogului dintre Dumnezeu și oameni se modifică în cursul acestei istorii. De exemplu, faptul de a răspunde slujind lui Dumnezeu rămâne constant, în timp ce cultul suferă modificări. Această contingență apare, de asemenea, și în faptul că Dumnezeu, Care mântuiește, este totdeauna și Cel Care judecă, dar și Cel Care mântuiește și judecă în interiorul unei istorii în care acțiunea salvatoare și judecătoare se modifică. Această coexistență a constantului și a variabilului înseamnă, pe de o parte, istoria dialogului dintre Dumnezeu și poporul Său, compusă din elemente permanente și din elemente mișcătoare și are un caracter absolut unic, iar pe de altă parte aceste elemente pot constitui o conexiune între religia lui Israel și celelalte religii.

Astfel, Vechiul Testament exclude o separare strictă între istoric și religios. Acțiunea lui Dumnezeu este universală, ea cuprinde întreaga istorie a lumii, de la început până la sfârșit, consemnată în „istoria" unui popor ales de Dumnezeu, ca germene a alegerii universale a tuturor neamurilor.

II.1.2. Teologia misionară în scrierile evangheliștilor sinoptici

Noul Testament este un document fundamental pentru misiunea Bisericii în lume. Acesta cuprinde abordări diverse ale aceleași teologii misionare, toate trebuie înțelese însă din perspectiva Revelației desăvârșite în Iisus Hristos și a eficienței ei prin Duhul Sfânt în Biserică.

Comunitățile pentru care s-au scris Evangheliile erau comunități proaspăt constituite prin eforturile misionare ale Bisericii. Există motive să credem că aceste comunități erau „mixte", formate atât din creștini proveniți dintre evrei, cât și dintr-o majoritate covârșitoare de creștini proveniți dintre păgâni. Această conviețuire a provocat anumite probleme de adaptare. Este foarte probabil faptul ca Evangheliile să fi fost destinate să dea acelorași comunități de creștini perspective diferite asupra întrebărilor fundamentale ale existenței: relația omului cu Dumnezeu, cu semenii și responsabilitatea creștină față de lume.

Din aceste motive, Sfintele Evanghelii sunt literatură misionară în adevăratul sens al cuvântului, nu un material de propagandă destinat creștinării necredincioșilor. Sunt documente misionare pentru Biserică menite să justifice, să reînnoiască și să motiveze revendicarea de către aceasta a moștenirii preoției lui Iisus Hristos, preoție care depășește orice graniță etnică, temporală și spațială.

În cele ce urmează, vom analiza temeiurile biblice ale misiunii creștine, abordând cronologic evenimentele cu caracter misionar, în încercarea de a creiona o imagine coerentă, din punct de vedere misionar, a lucrării Mântuitorului Iisus Hristos și a Sfinților Apostoli. Din acest motiv nu vom păstra ordinea canonică a scrierilor evanghelice, ci vom trata evenimentele în succesiunea lor istorică.

II.1.2.1. *Tipologia ucenicului lui Hristos (Marcu 1, 16-20), ca tipologie a misionarului*

Chemarea primilor patru ucenici la apostolat are un caracter paradigmatic. Prin răspunsul imediat la chemarea lui Iisus, ei devin model de încredere în chemarea lui Dumnezeu. Cu toate că grupul celor doisprezece ocupă un loc cu totul special în lucrarea misionară a Bisericii, răspunsul primilor apostoli Andrei și Simon Petru este tipologic. Astfel, se poate vorbi de o *tipologie a ucenicului* lui Hristos, care, la auzul chemării Lui, lăsând deoparte preocupările cotidiene, îl urmează imediat (v. 18). Ioannis Karavidopoulos, după Teofilact și alți interpreți, care presupun o întâlnire anterioară a lui Simon și Andrei cu Iisus, relatată de către evanghelistul Ioan (*Ioan* 1, 35-43), susține posibilitatea ca decizia celor doi frați să fie stadiul final al unui dialog desfășurat pe parcursul mai multor etape, în urma cărora primii doi apostoli se hotărăsc să-L urmeze pe Iisus în calitate de ucenici.

Dar chiar presupunând că a mai existat o întâlnire sau mai multe între Iisus și primii doi ucenici, aceasta nu explică hotărârea lor de a-L urma. Ei nu erau chemați doar să-L urmeze, ci să fie ei înșiși, mai târziu, învățători pentru alții. Cum puteau niște oameni simpli, fără educație, să învețe pe alții și chiar să predice celor din alte neamuri?

Tradiția patristică, interpretând acest text, insistă pe lucrarea lui Dumnezeu asupra celor chemați la apostolat și pe hotărârea lor fermă de a urma chemării lui Dumnezeu, chiar cu prețul martiriului. Eusebiu de Cezarea ne spune că în momentul în care Mântuitorul i-a chemat pe aceștia pentru a-I fi ucenici, le-a insuflat putere divină și i-a umplut de curaj. Ca Dumnezeu adevărat, El le-a transmis adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu, făcând din ei mari săvârșitori de minuni și dându-le putere să aducă neamurile la Hristos. Origen vede în aceeași putere divină, care a stat la baza misiunii ucenicilor lui Iisus, posibilitatea răspândirii creștinismului în lume. În ciuda faptului că au fost persecutați, li s-au confiscat averile și nu erau foarte numeroși, Evanghelia a fost vestită la „greci și barbari, înțelepți și neînțelepți", care s-au convertit la credința

în Iisus Hristos. Tertulian și Sf. Vasile cel Mare insistă pe faptul că, după modelul Apostolilor Iacob și Ioan, de dragul Domnului, creștinii trebuie să fie capabili să lase în urmă totul, profesie, copii, soție.

Ieronim vorbește despre marea întâlnire cu Dumnezeu. Presupunând că nu a existat o întrevedere prealabilă a primilor ucenici cu Mântuitorul, aceștia au trăit o întâlnire revelatoare. Chipul divin al lui Iisus Hristos trebuie să-i fi transformat atât de mult, încât să-și părăsească tatăl după trup și să-L urmeze pe Cel în care au văzut pe Tatăl după duh.

Unii exegeți moderni susțin că cei chemați pentru a fi ucenicii Lui, dacă ar fi văzut în El un simplu om, unul dintre cei asemenea lor, cu siguranță hotărârea de a-L urma ar fi întârziat. Dar ca urmare a faptului că ei nu își pun problema în acest fel, îl părăsesc pe tatăl lor și-L urmează pe Iisus Hristos. Această hotărâre imediată arată atracția puternică pe care le-o transmite Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos celor ce-L ascultă.

II.1.2.2. *Asumarea Crucii sau ucenicia misionară (Marcu 8, 34)*

În a doua parte a Evangheliei după Sfântul Marcu (*Marcu* 8, 21-10, 52), tema slujirii dătătoare de viață apare în mod evident legată de adevăratele calități ale ucenicului lui Hristos. Întrebării cheie din Evanghelie: „Cine zic oamenii că sunt?" (*Marcu* 8, 27), Petru îi răspunde: „Tu ești Hristosul"(*Marcu* 8, 29). În secțiunea următoare (*Marcu* 8, 31-33), se vădește faptul că percepția Sfântului Petru despre Mesia este greșită, aceasta pentru că nu include legătura esențială cu Pătimirile Sale: „Și a început să-i învețe că Fiul Omului trebuie să pătimească multe și să fie defăimat de bătrâni, de arhierei și de cărturari și să fie omorât, iar după trei zile să învieze. Și spunea acest cuvânt pe față. Și luându-L Petru de o parte, a început să-L dojenească" (*Marcu* 8, 31-32). Petru protestează împotriva faptului că Fiul Omului trebuie să pătimească. Iisus Hristos respinge ferm atitudinea apostolului „Mergi înapoia mea, satano! Că tu nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor"(*Marcu* 8, 33). Apoi, Iisus cheamă la Sine mulțimile pentru a fi împreună cu Apostolii: „Și chemând la Sine mulțimea, împreună cu ucenicii Săi, le-a zis:..."

(*Marcu* 8, 34*a*). Îndemnul ce urmează este de importanță fundamentală pentru cei care Îl ascultă. Este pentru toți o problemă de viață și de moarte; viața veșnică *versus* moartea veșnică. De aceea, toți trebuie să-l audă, nu doar cei doisprezece: „Oricine voiește să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia *crucea* și să-Mi urmeze Mie" (*Marcu* 8, 34b).

Din această chemare înțelegem că sunt necesare trei condiții pentru a-L „urma pe Hristos". Prima este *lepădarea de sine*. Ucenicul lui Hristos trebuie să renunțe la sinele vechi, care, așa cum este acum, se află în afara renașterii prin har. O persoană care neagă faptul că el însuși este măsura propriei sale existențe își dăruiește viața lui Dumnezeu, Cel de care depinde viața și mântuirea lui. În al doilea rând, el trebuie să-și *ia crucea*. Imaginea de bază, în sens propriu, este aceea a unui om condamnat, care este obligat să-și ridice și să-și ducă propria cruce până la locul execuției. Totuși, ceea ce condamnatul face constrâns, ucenicul lui Hristos face de bunăvoie. El acceptă în mod voluntar și decisiv durerea, rușinea și persecuția, datorită dragostei sale pentru Hristos și viața Lui. În sfârșit, el trebuie să înceapă *să-L urmeze* pe Iisus Hristos. Aici, a-L urma pe Învățătorul înseamnă a crede în El, a-I călca pe urme, a-I împlini poruncile și a trăi viața „îmbrăcați în omul cel nou" (*Efeseni* 4, 24), în Iisus Hristos.

Lepădarea de sine, asumarea crucii și urmarea lui Hristos nu trebuie înțelese însă în succesiune cronologică, ca și cum Domnul i-ar îndemna pe ascultătorii Săi să practice auto-negarea pentru o vreme, apoi, după o anumită perioadă să preia și să ducă crucea, și, după ce au luat pe umeri această sarcină pentru o altă perioadă, să-L urmeze pe Iisus. Ordinea nu este una *crono*-logică, ci una *teo*-logică. De aceea, cele trei aspecte ale vieții creștine sunt concomitente. Împreună, cele trei indică adevărata convertire, urmată de sfințirea vieții.

Aceleași însușiri ale adevăratului misionar apar și în dialogul Mântuitorului cu tânărul bogat: „Un lucru îți mai lipsește: Mergi, vinde tot ce ai, dă săracilor și vei avea comoară în cer; și apoi, luând *crucea*, vino și urmează Mie" (*Marcu* 10, 21). Asumarea crucii este însoțită de răsplătirea celor care au purtat cu curaj *crucea* Lui: „Adevărat grăiesc vouă: Nu

este nimeni care și-a lăsat casă, sau frați, sau surori, sau mamă, sau tată, sau copii, sau țarine pentru Mine și pentru Evanghelie, și să nu ia însutit – acum, în vremea aceasta de prigoniri – case și frați și surori și mame și copii și țarine, iar în veacul ce va să vină: viață veșnică. Și mulți dintre cei dintâi vor fi pe urmă, și din cei de pe urmă întâi" (*Marcu* 10, 29-31).

Sf. Evanghelist Marcu face astfel din asumarea *crucii lui Hristos* paradigma adevăratei calități de ucenic. Asumarea *crucii* înseamnă martiriu, înseamnă a bea cu adevărat paharul pe care Hristos l-a băut și botezarea cu botezul cu care El S-a botezat (*Marcu* 10, 39), pentru ca Evanghelia să se propovăduiască la toate neamurile.

Așadar, după Marcu, Mântuitorul Iisus Hristos îi trimite pe ucenicii pe care i-a mustrat pentru necredința lor la predicarea Evangheliei. Aceștia sunt acum întăriți în credință și, din niște oameni fricoși și plini de îndoială, devin adevărați mărturisitori ai Lui. Mărturisirea lor a fost totală, asumându-și *crucea lui Hristos* până la moarte. Acest aspect al mărturisirii lor arată că învierea lui Hristos, întâlnirea lor cu Hristos Cel înviat și înălțarea Sa cu trupul la cer a produs în ființa ucenicilor o „mutație" internă. Fricoșii de dinainte sunt acum curajoșii mărturisitori, cei ce au fost încredințați cu adevărat de taina persoanei divino-umane a lui Hristos. Dacă convingerea lor nu era totală, nu L-ar fi putut mărturisi pe Hristos cu prețul vieții lor.

II.1.2.3. *Marea poruncă misionară (Matei 28, 18-20)*

Acest mandat misionar arată structura dinamică a întregii Evanghelii. Textul se deschide cu imaginea celor unsprezece Apostoli care merg în Galileea la locul unde le-a poruncit lor Iisus (*Matei* 28, 16). Acesta este un vârf de munte, loc al descoperirilor în Evanghelia de la Matei (cap. 5-7). Pe *Muntele Fericirilor* Hristos S-a descoperit ca Cel care i-a învățat având *putere* (*Matei* 7, 29). Această imagine este reluată de Evanghelist în finalul scrierii sale într-o imagine mult mai complexă, de pe același munte. Acum Iisus Hristos Se descoperă ca având *toată puterea în cer și pe pământ* (*Matei* 28, 20). Acest munte își găsește astfel asocierea

tipologică cu *Muntele Sinai*, de unde Moise a primit legea lui Dumnezeu, dar și cu *Muntele Moab*, unde a murit Moise. Arătarea plină de slavă a lui Iisus Hristos face ca toate ezitările ucenicilor să fie înlăturate și trezește în aceștia venerația: „Și văzându-L, I s-au închinat, ei care se îndoiseră" (*Matei* 28, 17). În același timp, mărturisirea lui Iisus Hristos despre Sine: „Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ" (*Matei* 28, 18) amintește despre Fiul Omului din profeția lui Daniel: „Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile Îi slujeau Lui"(*Daniel* 7, 14) și subliniază trimiterea în lume a Fiului pe care se fundamentează misiunea universală a Bisericii.

Dacă înțelegem *Muntele* din această pericopă ca paralelă la *muntele* unde a murit Moise, forța mesajului evanghelic se revelează prin următoarele coordonate: dacă Moise a murit pe acel munte, Hristos Mesia Cel înviat le promite ucenicilor că va fi mereu cu ei (*Matei* 28, 20). Prin aceasta Hristos împlinește promisiunea făcută lui Iosua la intrarea în pământul făgăduinței, iar dacă Moise a poruncit evreilor să omoare toate neamurile (*Deuteronom* 11, 23, *Iosua* 23, 4; 24, 18), Hristos poruncește Apostolilor să facă ucenici din toate neamurile.

Verbul mergând, „a merge, a umbla, a se duce" (πορεύομαι), pune misiunea ucenicilor în continuitatea primei trimiteri la propovăduire „către oile pierdute ale casei lui Israel", pentru proclamarea Evangheliei împărăției cerurilor (*Matei* 10, 6-7). Verbele la participiu, „mergând" (πορευόμενοι) din *Matei* 10, 7 și (πορευθέντες) din *Matei* 28, 19, subliniază călătoria misionară ca un mijloc de îndeplinire a rolului de vestitor.

Astfel, în trimiterea finală, trei termeni subliniază esența misiunii creștine: *faceți ucenici, botezați și învățați* (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες, ... διδάσκοντες = „mergând, faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i [...] învățându-i", *Matei* 28, 19-20).

Referitor la primul termen, observăm că tema uceniciei este centrală în Evanghelia după Matei și în concepția mateiană despre Biserică și misiune. Verbul μαθητεύω este tradus în edițiile occidentale ale Sfintei Scripturi cu *a face ucenici sau a face învățăcei.* Tranzitv, verbul μαθητεύω înseamnă „a învăța pe altul". În această variantă este întâlnit în

traducerile sinodale ale Sfintei Scripturi. Verbul μαθητεύω, întrebuințat la modul imperativ „faceți ucenici" (μαθητεύσατε), este considerat a fi termenul central al „trimiterii finale" și chiar esența acestei trimiteri. Celelalte două verbe, „botezându-le" (βαπτίζοντες) și „învățându-le" (διδάσκοντες πορευθέντες αὐτοὺς) sunt subordonate primului termen, ele descriu forma pe care trebuie să o ia această „facere de ucenici". A face *ucenici* sau *învățăcei* înseamnă, pentru Evanghelistul Matei, inițierea în „viața în Hristos" și realizarea legăturii dintre comunitatea *ucenicilor* lui Iisus, constituită prin misiune, și cea a *ucenicilor* din timpul Evanghelistului Matei. Cu alte cuvinte, cei ce au fost ucenicii lui Iisus Hristos istoric și s-au împărtășit de viața în Hristos trebuie să facă pe cei dintre neamuri ucenici sau învățăcei, care experiază aceeași taină a persoanei lui Iisus Hristos. În concluzie, pentru Evanghelistul Matei nu există o discontinuitate între istoricitatea Mântuitorului și timpul Bisericii. Relația trecută dintre Învățătorul și primii Săi ucenici este transformată într-o realitate ce depășește limitele istoriei și se poate experia în prezent.

Al doilea termen, care face referire la esența misiunii creștine, este *a boteza* (βαπτίζω). În Evanghelia după Matei întâlnim pentru prima dată formula baptismală trinitară. Cu toate că unii cercetători au încercat să conteste autenticitatea acestei formule ca un adaos post-apostolic, s-a demonstrat, atât prin repere interne cât și externe, că formula baptismală trinitară este autentic mateiană. Contestatarii acestei formule aduc ca argument citarea scurtă a lui Eusebiu de Cezareea din *Historia Ecclesiae III*, 5, 2, dar fără a lua în considerare faptul că acest autor citează în alte locuri întreaga formulă baptismală trinitară. Astfel, validitatea Botezului stă în strânsă legătură cu această formulă baptismală trinitară, așa cum vor arăta mai târziu *Didahia,* Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Sf. Ignatie Teoforul, Sf. Irineu de Lyon și alții.

Evanghelistul Matei pune Botezul înaintea poruncii de *a învăța*, cu toate că practica misionară, în perioada catehumenatului, presupunea *învățarea* și apoi *botezarea.* El relatează misionarilor forma originară de *modus operandi*: mai întâi botezarea convertiților și apoi învățarea lor. Succesiunea *botezând* și *învățând* nu este o eroare doctrinară, ci este

în mod conștient utilizată de Evanghelistul Matei. Prin Botez, oamenii sunt chemați să devină ucenici ai lui Hristos. Botezul nu este doar un act uman sau o decizie pur umană, ci o împărtășire de har pe care oamenii o primesc în dar. Prin această Sfântă Taină, cel care este botezat ia parte la întreaga plinătate a promisiunilor divine și primește iertare de păcate. Chiar dacă iertarea păcatelor – idee centrală în Evanghelia după Matei – nu este pomenită în trimiterea finală, aceasta este inclusă în mod evident în formula baptismală. Botezul are și o dimensiune eclesiologică. În perspectivă misionară, prin Taina Botezului se constituie comunitatea creștină sau Biserica. Acest accent eclesial este în acord cu întregul demers al Evangheliei după Matei.

Al treilea termen care subliniază esența misiunii este *a învăța* (*διδάσκω*). În timp ce Marcu folosește *a propovădui* (κηρύσσω) și *a învăța* (*διδάσκω*) ca sinonime, Matei face distincție, în mod constant, între cei doi termeni. La Matei, *a predica* sau *a propovădui* se referă întotdeauna la un mesaj adresat celor din afară, cei doi termeni sunt utilizați în mod frecvent împreună cu *Evanghelia Împărăției*. Expresia *a propovădui Evanghelia (Împărăției)* este uneori utilizată cu o referință specifică la o viitoare misiune printre neamuri (*Matei* 24, 14; 26, 13; 10, 7). Iisus Hristos nu *predică/propovăduiește* niciodată Apostolilor, El îi *învață*. Evanghelistul Matei renunță la această terminologie, evident misionară, în trimiterea finală, deoarece pentru el *a învăța* nu presupune în principal o activitate intelectuală. *Învățătura* lui Iisus este un apel la voința ascultătorilor, este o chemare la o decizie concretă de a-l urma pe Hristos și de a împlini voia lui Dumnezeu. Așadar, ceea ce trebuie să-i *învețe* Apostolii pe noii discipoli, pe noii misionari, după *Matei* 28, 19, este să împlinească voia lui Dumnezeu, așa cum a fost ea revelată prin întreaga activitate a Mântuitorului Iisus Hristos. Prin această *învățătură* se păstrează legătura dintre Iisus Hristos istoric și Iisus Hristos înviat și înălțat cu trupul la cer, Care este prin Duhul Sfânt alături de ucenici până la sfârșitul veacurilor (*Matei* 28, 20). Cei care sunt botezați de Apostoli și primesc învățătura Îl primesc pe Hristos însuși, chiar dacă nu sunt contemporani cu El. Relația lor nu este cu o putere impersonală, ci cu Hristos, Viața însăși. Acesta este

conținutul *învățăturii*. *A fi învățat* este o calitate esențială a celui ce devine ucenic și trimis al lui Hristos în lume.

II.1.2.4. *Programul misionar apostolic în scrierile Sfântului Evanghelist Luca*

În scrierile Sfântului Luca, ideea de a fi călăuzit în misiune de Duhul Sfânt este centrală și este aplicată atât activității misionare a Apostolilor, cât și activității misionare a tuturor ucenicilor. În momentul în care vor fi „îmbrăcați" cu putere de sus (*Luca* 24, 49) ei vor deveni martorii lui Iisus în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului (*Faptele Apostolilor* 1, 8).

La sfârșitul secolului al XX-lea, în literatura misionară de specialitate au fost identificate trei etape misionare în scrierile lucanice, corespunzând destinațiilor misionare menționate de Iisus în (*Luca* 24, 49; *Faptele Apostolilor* 1, 8)*:* Iudeea – Samaria – marginile pământului. În literatura teologică recentă, Stephen B. Beavans și Roger P. Schroeder vorbesc despre un număr de șapte etape ale lucrării misionare, menționate în *Faptele Apostolilor*: înainte de Cincizecime (cap. 1), Cincizecimea (cap. 2-5), Arhidiaconul Ștefan (cap. 6-7), Samaria și famenul etiopian (cap. 8), Corneliu și casa sa (cap. 10,1-11,18), Antiohia și misiunea la neamuri (cap. 12-28). Acestea urmăresc același program misionar trasat de Iisus Hristos înviat, Iudeea – Samaria – marginile pământului. În continuare vom urma împărțirea în șapte etape, expusă în cartea *Faptele Apostolilor*, întrucât aceasta permite o mai bună sesizare a lucrării proniatoare a Sfântului Duh în misiunea primilor ucenici.

1. Prima etapă este aceea *a așteptării venirii imediate a Duhului Sfânt*

În debutul *Faptelor Apostolilor* îi găsim pe cei unsprezece Apostoli ascultându-L pe Iisus înviat care le vorbea despre Împărăția lui Dumnezeu și le spune să aștepte în Ierusalim venirea Duhului Sfânt (1, 5). Cei unsprezece se întreabă dacă nu cumva Împărăția lui Dumnezeu va fi inaugurată „în acest timp" (1, 6), odată cu venirea Duhului Sfânt. Iisus

răspunde că nu este a lor să știe momentul venirii Împărăției, dar ei vor primi putere când va veni Sfântul Duh și vor fi martori ai Lui „în Ierusalim și în toată Iudeea și în Samaria și până la marginile pământului" (1, 8).

2. A doua etapă este aceea a *Pogorârii Duhului Sfânt* (2, 17 *ș.u.*)

În ziua Cincizecimii, comunitatea a trăit împlinirea eshatologică, dar în mod diferit de ceea ce a așteptat. Inaugurarea veacului mesianic nu s-a realizat prin cea de-A Doua Venire a lui Iisus, ci prin coborârea Duhului Sfânt care se revarsă peste Apostoli și prin aceasta se întemeiază Biserica creștină, ca anticipare în istorie a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu, împlinindu-se astfel cuvintele proorocului Ioil (*Ioil* 3, 1), rostite de Apostolul Petru în prima sa predică misionară de după Cincizecime (2, 21- 17).

Sfântul Apostol Petru arată că „zilele de pe urmă" au venit. În aceste zile, când profețiile se împlinesc, Dumnezeu dăruiește binecuvântarea Sa celor care se pocăiesc. Aceste zile sunt semnul inaugurării veacului mesianic în care Dumnezeu Își revarsă Duhul asupra oamenilor Săi.

Relatarea evenimentului Pogorârii Duhului Sfânt arată diversitatea celor care au ascultat predica Apostolului Petru: „Parți și mezi și elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și romani în treacăt, iudei și prozeliți, cretani și arabi" (*Faptele Apostolilor* 2, 9-11). Cincizecimea este adesea considerată un eveniment în care se inversează blestemul de la Turnul Babel (*Facerea* 11, 1-9). De asemenea, se crede că citarea din *Ioil* 3, 1 a Apostolului Petru și afirmația că „vouă este dată făgăduința și copiilor voștri și tuturor celor de departe, pe oricâți îi va chema Domnul Dumnezeul nostru" (*Faptele Apostolilor* 2, 39) semnalează în fapt inaugurarea misiunii la toate neamurile. Dar, în timp ce evenimentul coborârii Sfântului Duh este cu siguranță actul mântuitor prin care se întemeiază Biserica creștină, textul (*Faptele Apostolilor* 2, 5-11) îi are încă în vedere pe iudei.

Din punct de vedere misionar, se observă însă intervenția proniatoare a lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care lucrează pedagogic și se adresează

neamurilor prin iudei. Putem vorbi despre o pregătire a terenului pentru primirea cuvântului Evangheliei. Din această perspectivă, misiunea creștină este în esență lucrarea lui Dumnezeu, a Cărui prezență în istorie este în același timp *supra-firească* și *firească*. Evenimentul Pogorârii Sfântului Duh este o intervenție extraordinară a lui Dumnezeu în istoria omenirii, la fel ca întruparea, Crucea, învierea și înălțarea. Dar modul în care Duhul Sfânt lucrează mântuirea noastră este atât de firesc încât nu violentează și nu suprimă personalitatea omului, evoluția firească a comunității creștine și libertatea celor ce primesc Evanghelia lui Hristos.

3. A treia etapă este *martiriul Sfântului Ștefan*

Acum se evidențiază că Duhul Sfânt nu doar inițiază misiunea, ci îi și învață pe misionari cum trebuie să lucreze. Misionarii nu acționează conform propriei lor voințe, ei așteaptă poruncă de sus, întrucât Sfântul Duh îi conduce. În timpul cuvântării și martiriului său, Sf. Arhidiacon Ștefan era plin de Duh Sfânt (*Faptele Apostolilor* 7, 55). Momentele din istoria poporului evreu la care el face referire, deși nu indică mișcarea comunității spre neamuri, pregătesc cititorul pentru îndepărtarea de discursul tradițional iudaic. Cuvântarea Arhidiaconului Ștefan este un indiciu că viitorul comunității creștine nu se mai află în iudaism. El face referire la patru perioade cruciale din istoria Israelului, reprezentate de patru (sau cinci) personalități: Avraam (*Faptele Apostolilor* 7, 2-8), Iosif (*Faptele Apostolilor* 7, 9-18), Moise (*Faptele Apostolilor* 7, 19-44) și David/Solomon (*Faptele Apostolilor* 7, 45-50). Firul care leagă aceste patru perioade în discursul Arhidiaconului Ștefan este faptul că în niciunul dintre ele prezența lui Dumnezeu nu a fost limitată doar la Ierusalim. Concluzia (*Faptele Apostolilor* 7, 51-53) este că Israelul s-a opus în mod constant lui Dumnezeu în diferite chipuri, chiar prin uciderea trimișilor Lui, inclusiv a celui mai recent, Iisus „cel Drept" (*Faptele Apostolilor* 7, 52). Prin Arhidiaconul Ștefan, Duhul Sfânt mărturisește adevărul esențial al predicii apostolice: moartea lui Hristos, prin evrei, și învierea Lui prin puterea lui Dumnezeu-Tatăl, un adevăr care dezvăluie o incompatibilitate fundamentală între Iudaism, care pare destinat să se întoarcă în el însuși, și noua

credință în Iisus Hristos, care constituie un pas înainte în credința într-un Dumnezeu care cheamă mereu omenirea mai presus de ea însăși.

Cu martiriul Sfântului Arhidiacon Ștefan, episodul „Ierusalim" se încheie. Ucenicii se împrăștie pe întreg teritoriul Palestinei, iar cuvântul Evangheliei se răspândește în mod surprinzător. Comunitatea creștină începe de acum să înțeleagă lucrarea misionară universală la care Dumnezeu a chemat-o.

4. A patra etapă este marcată de *convorbirea diaconului Filip cu famenul etiopian*

După dezlănțuirea prigoanei împotriva creștinilor în Ierusalim, aceștia s-au răspândit în toată Palestina și în împrejurimi. „Dar care se împrăștiaseră treceau din loc în loc binevestind cuvântul. Iar Filip, coborându-se într-o cetate a Samariei, le propovăduia pe Hristos" (*Faptele Apostolilor* 8, 4-5). După moartea Sfântului Ștefan, evreii creștini s-au îndreptat spre samarineni, aducându-le, la fel ca Învățătorul, mesajul Evangheliei. Unul dintre acești evrei creștini era Filip, diaconul numit și „evanghelistul" sau „binevestitorul" (*Faptele Apostolilor* 21, 8).

În timp ce Apostolii rămân în Ierusalim, diaconul Filip pleacă la propovăduire în urma unei inițiative divine: „un înger al Domnului a grăit către Filip, zicând: Ridică-te și mergi spre miazăzi, pe calea care coboară de la Ierusalim la Gaza" (*Faptele Apostolilor* 8, 26). Duhul Sfânt este Cel care îi spune să se apropie de carul slujitorului etiopian (*Faptele Apostolilor* 8, 29), cu care poartă un dialog decisiv. Textul proorocului Isaia (*Faptele Apostolilor* 53, 7) pe care îl citea eunucul, este tâlcuit de diaconul Filip în lumina Învierii lui Hristos. Mielul junghiat este Iisus, pe Care L-au adus la moarte mai marii iudeilor și Care apoi a înviat. La fel ca Arhidiaconul Ștefan și asemenea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, Filip transmite famenului esența Evangheliei: Hristos este Fiul lui Dumnezeu care a murit și a înviat.

În această etapă, Duhul Sfânt conduce comunitatea creștină dincolo de granițele sale. Convertirea famenului nu reprezintă încă o deschidere oficială către neamuri, ci mai degrabă către cei care au fost până acum

marginalizați. În conformitate cu *Deuteronomul* 23, 1, famenii nu puteau să intre în comunitatea Domnului, dar textul din *Isaia* 56, 3: „Disprețuit era și cel din urmă dintre oameni; om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă", pe care-l lectura eunucul, prezintă perspectiva anulării interdicției din *Deuteronomul*, întrucât de acum atât străinii, cât și eunucii sunt primiți ca membri de drept ai poporului lui Dumnezeu. Când au ajuns la apă, famenul a întrebat dacă îl împiedică ceva să fie botezat. Nici starea lui fizică, nici faptul că era păgân nu au fost impedimente pentru convertirea lui. Credința în Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu este singura condiție pentru a primi Botezul (*Faptele Apostolilor* 8, 37-38).

5. Etapa a cincea este aceea a *convertirii sutașului Corneliu* (cap. 10)

Momentul decisiv al deschiderii misiunii creștine către neamuri este botezarea sutașului Corneliu și a casei sale. Relatarea biblică îl prezintă pe Corneliu ca om cucernic și temător de Dumnezeu (*Faptele Apostolilor* 10, 2), care, în urma unei vedenii și a unui dialog cu îngerul Domnului, trimite doi bărbați la Sf. Apostol Petru pentru a veni în casa sa. Sf. Apostol Petru, într-un moment de extaz, are vedenia pânzei legate în patru colțuri în care se aflau toate animalele pământului, atât cele curate cât și cele considerate necurate din care i se poruncește să mănânce, apoi este trimis la casa sutașului Corneliu (*Faptele Apostolilor* 10, 2-22).

Intrarea Apostolului Petru, un evreu, în casa sutașului era contrară preceptelor iudaice. Însă Apostolul înțelege că prin vedenia animalelor curate și necurate i s-a descoperit că niciun om nu mai poate fi numit spurcat (*Faptele Apostolilor* 10, 28). De aceea, predica Apostolului Petru se adresează păgânilor din casa lui Corneliu la fel ca iudeilor. Evanghelia este vestită și neamurilor, întrucât și acestea au primit Duhul lui Dumnezeu (*Faptele Apostolilor* 10, 34-48).

Întors la Ierusalim, Apostolul Petru arată că Sfântul Duh, Care S-a revărsat peste păgâni ca la o a doua Cincizecime (*Faptele Apostolilor* 11, 15), i-a poruncit să meargă în casa lui Corneliu (*Faptele Apostolilor* 11, 12). În aceste condiții, comunitatea ierusalimiteană a aprobat decizia

Apostolului Petru: „Auzind acestea, au tăcut și au slăvit pe Dumnezeu, zicând: Așadar și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață" (*Faptele Apostolilor* 11, 15).

Acum a avut loc o altă evoluție importantă în conștiința comunității creștine, care înțelege că are o misiune specială și la neamuri. Episodul convertirii lui Corneliu este un progres real. Convertirea famenului etiopian a fost un „eveniment privat și izolat", o excepție de la regula generală. Convertirea lui Corneliu, publică și confirmată de conducerea din Ierusalim, este semnificativă și reprezintă începutul convertirii păgânilor la Hristos, moment special în iconomia misionară a Duhului Sfânt de a aduce la Evanghelie „toate neamurile".

6. A șasea etapă este întemeierea Bisericii din Antiohia (11, 19-26)

Și „cei ce se împrăștiaseră în urma necazului întâmplat pe timpul lui Ștefan au trecut până-n Fenicia și în Cipru și-n Antiohia. Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s-au întors la Domnul" (*Faptele Apostolilor* 11, 19-21). Aceștia au întemeiat Biserica în Antiohia, unde credincioșii s-au numit pentru prima dată creștini (*Faptele Apostolilor* 11, 26).

Trei evenimente caracterizează acest moment misionar. Primul este acela că Iisus a fost vestit neamurilor în termenii pe care acestea le-ar putea înțelege mai bine. Astfel, Iisus este prezentat ca fiind Domnul Iisus. „Domnul – κύριος" este titlul dat de păgâni divinităților. Pentru prima dată mesajul Evangheliei a fost prezentat în termeni care trec dincolo de terminologia iudaică. Înlocuirea unui termen era, probabil, un mic indiciu al unui program mai larg, a ceea ce am numi astăzi inculturare, și un semn că ucenicii au văzut în Iisus pe Mântuitorul lumii, care a depășit mult granițele iudaismului, având o lucrare universală.

Al doilea eveniment este acela că în momentul în care comunitatea din Ierusalim a auzit despre ceea ce se întâmplă în Antiohia a trimis un reprezentant de încredere, pe Barnaba, pentru a investiga situația, care, la fel ca ceilalți evangheliști din Antiohia, era el însuși un elenist din Cipru (*Faptele Apostolilor* 4, 36). Despre Barnaba (fiul mângâierii)

ni se spune că „era bărbat bun și plin de Duhul Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 11, 24). Acesta, sosind și văzând harul lui Dumnezeu, s-a bucurat și îndemna pe toți să rămână în Domnul cu inimă statornică. Calitățile de conducător ale lui Barnaba, propria sa integritate și sfințenie au fost esențiale, iar comunitatea a înflorit și a crescut.

În al treilea rând, în Antiohia, comunitatea creștină are conștiința de a fi „Biserică", formată din cei ce se numesc „creștini", după cum se afirmă în versetul 26: „[...] la Antiohia [...] au stat [...] un an întreg, adunându-se în biserică și învățând mult popor. Și în Antiohia, întâia oară, ucenicii s-au numit creștini".

Cercetătorii textelor lucanice insistă asupra faptului că numele „creștini" este un indiciu al unei comunități care crede în Iisus Hristos și este percepută ca o organizație independentă de comunitatea iudaică, dar care o include și pe aceasta. Comunitatea ucenicilor devine cunoscută ca „Biserică" (Ἐκκλησία), începând chiar cu relatarea prigoanei dezlănțuită de Saul (*Faptele Apostolilor* 8, 1): „Și s-a făcut în ziua aceea prigoană mare împotriva Bisericii din Ierusalim", și va fi numită Biserică până la sfârșitul cărții *Faptele Apostolilor*. Sintagma „Biserica din Ierusalim" exprimă ideea includerii în această nouă realitate existențială atât a poporului lui Israel, cât a tuturor neamurilor. *Ekklesia* este un termen semnificativ, deoarece este folosit în sens religios și este derivat din greaca Septuagintei, care îi desemna pe izraeliții din perioada peregrinării prin pustie și care formau adunări religioase și cultice (*Deuteronomul* 23, 2; *Judecătorii* 20, 2; cf. *Faptele Apostolilor* 7, 38). Din punct de vedere etimologic, numele de *ekklesia* subliniază aspectul „chemării" celor care vor să aparțină comunității creștine. Prin răspunsul la chemarea adresată de Mântuitorul Hristos, ucenicii au devenit poporul lui Dumnezeu, Israelul reconstituit, chemat să-și asume o nouă condiție pe care să o împărtășească cu toți oamenii, continuând propovăduirea cuvântului Domnului de la Ierusalim până la marginile pământului. Deși Sfântul Luca nu vorbește precum Sfântul Pavel în termenii de „Biserica – trupul lui Hristos", totuși pentru el Biserica este realitatea care s-a născut și există din și prin puterea Duhului Sfânt, Biserica pentru el este

comunitatea călăuzită de puterea Duhului Sfânt, iar comuniunea interpersonală dintre membrii ei se întemeiază pe împărtășirea cu trupul lui Hristos euharistic și pe rugăciunea neîncetată.

Numele de „creștini" pe care-l primesc credincioșii în Antiohia este un semn al caracterului universal al mântuirii în Hristos. Pentru un privitor din afară, noua credință putea părea o manifestare a unei secte mesianice care se desprinsese din iudaism. Denumirile anterioare ca cele de „galileeni" sau „nazarineni" (*Faptele Apostolilor* 24, 5), care făceau referire la un grup de evrei ce urmau învățătura lui Iisus din Nazaret sau a Galileanului, confirmă această supoziție. Însă numele de „creștini" dat în Antiohia celor ce cred în Hristos exprima un adevăr fundamental diferit. Membrii adunării credincioșilor au un nume distinct, iar comunitatea în sine numită „Biserică" semnalează realizarea unei comunități diferite de cea care gravita în jurul sinagogii. Deschiderea acesteia este universală și în ea Duhul Sfânt adună „toate neamurile pământului".

7. Cel de a-l șaptelea stagiu al lucrării misionare din *Faptele Apostolilor* îl constituie *activitatea misionară a lui Barnaba și a Sfântului Apostol Pavel și hotărârea luată de sinodul din Ierusalim de a primi la creștinism pe cei de alte neamuri*, fără să fie circumcișii

La sinodul din Ierusalim, Apostol Iacob arată că „Dumnezeu ia dintre neamuri un popor pentru numele Său (*Faptele Apostolilor* 15, 14). Folosind cuvântul grecesc *popor* (λαός), care aproape întotdeauna traduce ebraicul *,am*, termenul folosit pentru a desemna identitatea lui Israel ca popor ales al lui Dumnezeu, Apostolul Iacov a declarat prin aceasta că cei convertiți la creștinism, netăiați împrejur, neamurile, sunt de acum și ele parte a „poporului ales".

Odată cu trimiterea lui Barnaba și a Sfântului Pavel (*Faptele Apostolilor* 13, 1) la propovăduire, începe o nouă perioadă în istoria creștinismului primar. Nu numai că este poarta deschisă spre lucrarea misionară „până la marginile lumii", dar după etapele din *Faptele Apostolilor,* 2-9 și „momentul de cotitură" (convertirea sutașului Corneliu) din cap. 10, misiunea este plasată în mâinile celei de-a „doua generații".

Prezența Duhului lui Dumnezeu în această perioadă este decisivă. Hotărârea sinodului din Ierusalim este o decizie luată sub purtarea de grijă a Duhului Sfânt (*Faptele Apostolilor* 15, 8, 28). De asemenea, Sfântul Duh este acela care alege în Antiohia pe Barnaba și pe Saul (*Faptele Apostolilor* 13, 2) pentru o misiune specială și tot El îi trimite să împlinească această misiune (*Faptele Apostolilor* 13, 4). Duhul Sfânt îl oprește pe Apostolul Pavel în a merge la propovăduire în Asia (*Faptele Apostolilor* 16, 6) și prin viziunea bărbatului macedonean îl călăuzește spre Europa (*Faptele Apostolilor* 16, 9).

La botezarea ucenicilor lui Ioan Botezătorul în Efes de către Sfântul Pavel, peste ucenicii care primiseră botezul lui Ioan coboară Sfântul Duh și încep a vorbi în limbi și a profeți (*Faptele Apostolilor* 19, 6-7). Coborârea Sfântului Duh peste ucenici în Efes poate fi comparată cu ceea ce au experiat Apostolii în Ierusalim (*Faptele Apostolilor* 2, 11) și păgânii din casa sutașului din Cezareea (*Faptele Apostolilor* 10, 44-46). Faptul acesta ne arată că extinderea Bisericii prin lucrarea Duhului Sfânt în Ierusalim, Samaria și Cezareea este o prima etapă a lucrării misionare în rândul evreilor, samarinenilor și a altor neamuri. O a doua etapă constă în evanghelizarea celor care au o cunoaștere a lui Hristos incompletă și care acum primesc adevărul integral al Evangheliei. Dacă în prima etapă, lucrarea Duhului Sfânt are caracter extensiv, în cea de-a doua are unul intensiv.

II.2. Fundamentarea biblică a misiunii creștine (II)
(Pr. conf. dr. Cristian Sonea, Pr. prof. dr. Gheorghe Petraru)

II.2.1. Teologia misionară în scrierile ioaneice

II.2.1.1. *Trimiterea Fiului și a ucenicilor Lui la misiune în conformitate cu Evanghelia după Ioan*

Misiunea Sfinților Apostoli și a comunității creștine se fundamentează pe misiunea lui Iisus Hristos. Textul misionar din *Ioan* 20, 21

exprimă aceasta printr-o formulă scurtă, „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl așa vă trimit și Eu pe voi". Formula apare și în punctul culminant al rugăciunii lui Iisus Hristos din a capitolul 17: „Precum M-ai trimis pe Mine în lume, și Eu i-am pe ei în lume" (*Ioan* 17, 18). De fapt, întreaga atmosferă a acestei rugăciuni este încărcată de conștientizarea misiunii iminente a Apostolilor, iar apoi a comunității apostolice. O altă afirmare a legăturii dintre trimiterea Fiului și trimiterea la misiune a Sfinților Apostoli apare și în *Ioan* 13, 20: „Adevărat, adevărat vă spun: Cel ce primește pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe Mine Mă primește; iar cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel ce M-a trimis pe Mine".

La finalul convorbirii Sale cu femeia samarineană, Iisus arată, de asemenea, legătura dintre misiunea Sa și cea a ucenicilor Săi. Aici El spune: „mâncarea Mea este să fac voia Celui ce M-a trimis pe Mine și să săvârșesc lucrul Lui"(*Ioan* 4, 34), iar apoi atenția se îndreaptă imediat spre misiunea Apostolilor cărora le spune: „v-am trimis să secerați ceea ce voi n-ați muncit" (*Ioan* 4, 38; cf. 4, 35-38). În felul acesta, ucenicii devin parte și părtași la lucrarea misionară a Mântuitorului Iisus Hristos în lume.

Prologul anticipează ceea ce alte texte din Evanghelie enunță, Cuvântul vine în creație, în „lume", pentru a fi „viață" (*Ioan* 1, 4) și „lumină" (*Ioan* 1, 4-5) pentru omenire, pentru a da oamenilor puterea de a deveni „fii ai lui Dumnezeu" (*Ioan* 1, 12), pentru a-L face cunoscut pe Dumnezeu Cel nevăzut (*Ioan* 1, 18): „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16-17). Acest text se distinge în Evanghelie prin exprimarea curajoasă și pozitivă a misiunii lui Hristos. Nu este un text izolat în Evanghelie și nici nu este incompatibil cu viziunea completă a Sfântului Ioan.

O perspectivă similară a misiunii Fiului se găsește la *Ioan* 6, 39-40: „Și aceasta este voia Celui ce M-a trimis, ca din toți pe care Mi i-a dat Mie să nu pierd niciunul, ci să-i înviez pe ei în ziua cea de apoi. Că aceasta este voia Tatălui Meu, ca oricine vede pe Fiul și crede în El să aibă viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi". Mărturisirea preoției lui Iisus, așa numita *Carte a Semnelor*, se încheie într-o notă

asemănătoare: „Iar Iisus a strigat și a zis, Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine. Și cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel ce M-a trimis pe Mine. Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric. Și dacă aude cineva cuvintele Mele și nu le păzește, nu Eu îl judec; căci n-am venit ca să judec lumea ci ca să mântuiesc lumea" (*Ioan* 12, 44-47). Aceste texte sunt decisive pentru înțelegerea modului în care Fiul „este trimis".

Îndreptarea fundamentală a Evangheliei înspre „lume" are un accent prin excelență pozitiv. Această atitudine pozitivă trebuie raportată la alte utilizări, evident negative, ale termenului „lume" la Sf. Evanghelist Ioan. Aprecieri negative de acest gen sunt foarte prezente în Evanghelie. Lumea „Îl urăște" pe Iisus, și „îi urăște" pe Apostoli (*Ioan* 14, 18-19). Lumea se bucură în timp ce comunitatea se întristează (*Ioan* 16, 20). Comunitatea este în lume, dar nu trebuie să îi aparțină, precum Iisus Hristos, care nu este „din lume" (*Ioan* 17, 14-16). În spatele răului din lume stă ascuns Satana însuși care este „Stăpânitorul acestei lumi" (*Ioan* 14, 30). Ucenicii au fost chemați prin Iisus, Cuvântul Tatălui, și au fost scoși din lume, spune Iisus, adăugând imediat, „după cum nici Eu nu sunt din lume" (*Ioan* 17, 14). Această scoatere din lume nu o vom putea înțelege decât raportând-o la explicația lui Iisus, amintită mai sus, „după cum nici Eu nu sunt din lume". Era evident că El era atunci *în* lume, dar nu era din lume, ci de la Tatăl. Așadar, putem înțelege că și Apostolii primiseră prin El înfierea și deveniseră și ei „de la Tatăl", fiind trimiși de Fiul.

Acestea și alte formulări despre lume nu contrazic și nici nu anulează atitudinea pozitivă a misiunii pe care o vedem la Evanghelistul Ioan. De fapt, exprimările negative din text sunt o consecință a contextului misiunii din Evanghelia a patra. Prologul servește din nou ca anticipație a ceea dezvăluie conținutul Evangheliei. Deși lumea este creată de Logos și prin Logos, este posibil ca ea să nu primească Cuvântul (*Ioan* 1, 10-11). Oamenii sunt liberi să primească sau să respingă Cuvântul; ei pot fi deschiși luminii sau pot prefera să rămână în întuneric (cf. *Ioan* 3, 19-20). Nici exprimările pozitive, nici cele negative

despre lume nu se iau în sens metafizic. Evanghelistul nu reflectă asupra greutății sau decăderii inerente a ordinii create. El vorbește mai degrabă existențial. Din perspectivă divină, lumea este un obiect al iubirii, Fiul nu este trimis să judece lumea, ci să o mântuiască. Dar din punct de vedere uman, această inițiativă vitală a lui Dumnezeu poate fi acceptată sau respinsă. Actul de acceptare sau de respingere, de credință sau necredință este cel care determină caracterizările pozitive și negative ale „lumii" la Ioan.

De aceea, putem spune că înțelegerea de tip negativ a lumii este o consecință a misiunii experimentate de comunitate. Comunitatea ioanită a știut că însăși misiunea lui Hristos a avut rezultate amestecate; unii oameni au văzut în El viața, alții L-au respins, chiar L-au omorât.

Cum caracteristica esențială și sintetică a lui „a nu fi din lume" este sfințenia și unitatea cu Dumnezeu, adică armonia desăvârșită, care „în lume" este sub semnul dualității, Iisus adaugă: „precum Eu sunt sfânt, și ei să fie sfinți și precum Eu și Tatăl suntem una, și ei să fie una" (*Ioan* 10, 30). Mai departe, Iisus accentuează necesitatea unității ucenicilor cu Dumnezeu și întreolaltă pentru reușita misiunii lor în lume: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte întru Mine, și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi să fie una... precum Noi una suntem; Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie *în chip desăvârșit* una, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine" (*Ioan* 17, 21-23).

Așadar Mântuitorul îi trimite pe Apostoli în lume în calitate de exponenți ai acestei sfințenii și unități. Întâi, îi reintegrează în această unitate și apoi îi trimite în lume. Iisus Hristos ține să accentueze că misiunea lor este aceeași cu a Sa. Îi trimite așa cum a fost și El trimis. Ei au slava pe care a primit-o și El, și sunt iubiți cu iubirea cu care a fost iubit El. Misiunea lor provine din misiunea Sa, și de la El, așa cum a Sa vine de la Tatăl care L-a trimis. Astfel, misiunea lor are un caracter ontologic, asemenea misiunii Sale. Realitatea ontologică în care sunt înrădăcinați și pe care sunt trimiși s-o realizeze în lume este aceea a unității, a comuniunii care nu se poate concepe în diviziune, care nu se poate înfăptui integral în diviziune.

II.2.2. Repere ale teologiei misionare în epistolele Sfântului Apostol Pavel

II.2.2.1. *Caracterul dinamic al misiunii creștine în lumina revelației Învierii*

Una dintre cele mai importante metode de misiune care se desprinde din scrierile pauline este predicarea Evangheliei lui Hristos răstignit și înviat. În Epistolele Sf. Apostol Pavel, termenul Evanghelie (εὐανγγέλιον) îndeplinește o funcție dublă: pe de o parte, se referă la conținutul mesajului misionar paulin, iar pe de alta, și la activitatea misionară de răspândire a acestui mesaj. În Epistola către *Galateni* găsim precizată sursa acestei Evanghelii și implicit a misiunii creștine. Sf. Apostol Pavel le spune galatenilor că Evanghelia este primită prin descoperirea lui Iisus Hristos (*Galateni* 1, 12), ceea ce arată că Hristos este sursa misiunii și, în același timp, Cel care îndeplinește misiunea, misionarul fiind cel prin care se înfăptuiește aceasta.

Astfel, pe de o parte, identificarea Evangheliei cu Hristos însuși duce la responsabilizarea misionarului. În Epistola către *Romani* 1, 16, Sf. Apostol Pavel spune: „Căci nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu (θεοῦ) spre mântuirea (εἰς σωτηρία) a tot celui care crede". Pe de altă parte, însă, propovăduirea evanghelică duce și la responsabilizarea celor care primesc Evanghelia, întrucât aceasta este spre mântuire. În acest context, genitivul θεοῦ (lui Dumnezeu) indică sursa sau izvorul puterii propovăduirii evanghelice, iar prepoziția εἰς (spre) arată rezultatul primirii Evangheliei și a propovăduirii, adică *mântuirea*. Propovăduirea Evangheliei nu este astfel simpla relatare a unor evenimente din viața lui Iisus, ci este puterea care duce pe toți cei care cred la mântuire sau îndumnezeire. Acest dinamism al Evangheliei ca putere a lui Dumnezeu, care vine prin misiune, trebuie trăit în dimensiunea lui anastasică, a lui Hristos Cel răstignit și înviat. Mântuirea lumii, sensul ontologic și existențial al omului este dat în Hristos. Hristos vine în sufletul fiecăruia în chip nevăzut, dar real, ca

fiecare să trăiască prin El și în El, așa încât Hristos devine centrul vieții spirituale a omului: „purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul vostru" (*2 Corinteni* 4, 10).

II.2.2.2. *Zidirea Bisericii ca „trup al lui Hristos" (Efeseni 4), imperativ misionar*

Activitatea misionară paulină nu s-a rezumat doar la propovăduirea cuvântului lui Hristos, ci concomitent cu aceasta, Sfântul Pavel a întemeiat comunități noi și Biserici. În structura gândirii pauline, misiunea este strâns legată de conceptul de Biserică (Ἐκκλησία), deoarece această identitate este continuarea și promotorul misiunii divine a lui Hristos. Termenul *ekklisia* este înțeles în teologia paulină sub două aspecte. Primul aspect desemnează întreaga comunitate de credincioși care au urmat lui Hristos, fără limită de timp și de spațiu, în sensul de universal, iar al doilea aspect se referă la manifestarea locală a Bisericii privită în universalitatea ei „Biserica din Laodiceea" (*Coloseni* 4, 16), „Biserica din Corint" (*1 Corinteni* 1, 2), „Biserica Tesalonicenilor" (*1 Tesaloniceni* 1, 1), „Biserica din casa (lui Filimon)" (*Filimon* 2). Pe lângă termenul *ekklisia*, discursul paulin mai folosește și alte expresii pentru a desemna comunitatea credincioșilor, precum *sfinți* (*agioi*) (*1 Corinteni* 6, 2; *1 Corinteni* 15, 16; *2 Corinteni* 13, 2; *Filipeni* 4, 22*; Coloseni* 3, 12*; Evrei* 3, 1) sau *cei aleși* (*evklektoi*) (*Coloseni* 3, 12; *1 Timotei* 5, 21; *2 Timotei* 2, 10), precum și alte imagini cu valoare metaforică, tocmai pentru a descrie natura și viața Bisericii.

Una dintre cele mai realiste numiri ale Bisericii este cea de „trup al lui Hristos". Aceasta este una dintre cele mai profunde și creative expresii pauline și nu trebuie înțeleasă în niciun caz în mod simbolic sau analogic, ci ca o realitate concretă. Biserica este trupul lui Hristos în urma unirii ei organice cu El. Prin aceasta, viața lui Hristos devine viața Bisericii și a membrilor ei și determină viața lor.

Printr-o comparație foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, Sf. Apostol Pavel arată că toți membrii Bisericii au un rol

și o misiune specifică în Biserică. În epistola către *Efeseni* 4, 11-12, Sf. Apostol Pavel precizează: „Și el a dat pe unii apostoli, pe alții proroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea (πρὸς τὸν καταρτισμὸν) sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea (εἰς οἰκοδομὴν) trupului lui Hristos".

Sf. Apostol Pavel, prin precizarea menirii celor pe care Hristos i-a ales, nu sugerează divizarea Bisericii, ci, dimpotrivă, membrii comunității sunt considerați un singur trup și arată că aceste meniri sau slujiri au în vedere lucrarea misionară în Biserică. Slujirile îndeplinesc în Biserică trei direcții: desăvârșirea, diaconia și zidirea Trupului. Substantivul τὸ καταρτισμός (desăvârșirea) este privit de către cercetători în termeni misionari, de pregătire și instruire a credincioșilor spre desăvârșire. Folosirea prepoziției πρὸς (spre) arată scopul misiunii și a slujirilor în Biserică, spre deosebire de prepoziția εἰς (la) care arată mijlocul prin care se ajunge la desăvârșirea sfinților.

De asemenea, termenul diaconia (slujire) este corelat în gândirea paulină cu funcțiile pastorale, catehetice, și de predicare a Evangheliei (*2 Corinteni* 3, 6-8; 4,1; 5,18; *Romani* 11, 13; *Coloseni* 4, 17).

Cât privește termenul οἰκοδομὴν (zidirea), acesta poate fi înțeles sub două aspecte, primul, în sens fizic, ca adăugare a membrilor noi la Trupul lui Hristos, iar al doilea în sens catehetic, ca instruire și pregătire a credincioșilor. Realitatea zidirii Bisericii lui Hristos este strâns legată de creșterea Bisericii: „Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul" (*Efeseni* 2, 21); „Din El, tot trupul bine alcătuit și bine încheiat, prin toate legăturile care îi dau tărie, își săvârșește creșterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, și se zidește întru dragoste" (*Efeseni* 4, 12-16). Această creștere vine de la Hristos în Trupul Său, înlăturându-se, astfel, orice concepție individualistă sau independentă de dobândire a desăvârșirii.

Dacă sursa termenului οἰκοδομὴν (zidirea) din *Efeseni* 2, 20-22 este luată din *1 Corinteni* 3, 9 și este înțeleasă în termenii comunității, sursa termenului οἰκοδομὴν (zidirea) din *Efeseni* 4, 12-16: „Spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la *zidirea* trupului lui Hristos" are fundament

în *1 Corinteni* 14, 1-19 unde credincioșii își folosesc harismele pentru zidirea celorlalți. Dacă procesul de zidire este descris în versetul 12, rezultatul și finalitatea se descoperă în versetul următor: „Până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (13)". Modul de zidire a Trupului lui Hristos se realizează, după *Epistola 1 către Corinteni* prin diferitele harisme sau daruri duhovnicești ale întregii comunități. Astfel, participarea tuturor creștinilor la zidirea Trupului lui Hristos devine un imperativ al misiunii pauline.

II.2.2.3. *Strategia misionară a Sf. Apostol Pavel*

Strategia misionară a apostolului constă în implantarea Bisericii în marile centre ale lumii vremii sale ca de acolo Mireasa lui Hristos să radieze strălucirea și frumusețea sa în toate zările, integrând cât mai mulți oameni pentru a face din ei, Trupul lui Hristos. Biserica lui Hristos este una pentru că unul este Capul ei, una este Revelația lui Dumnezeu exprimată de teologia Bisericii ca învățătura cea dreaptă și mântuitoare, unul este Botezul, una este Euharistia, Cina tainică a unirii cu Hristos prin Trupul și Sângele Său (*Efeseni* 4, 4-6*; 1 Corinteni* 10, 16-17); *Galateni* 1, 6-12). De aceea, o exigență esențială a misiunii creștine este cea a păstrării unității Bisericii, pentru că Hristos este unul și, logic și ontologic, unul este și Trupul Său alcătuit din toți cei care cred și îl mărturisesc ca Dumnezeu (*1 Corinteni* 12, 4-31*;* 3, 4-11).

Cunoscut ca misionarul prin excelență, un geniu misionar al tuturor timpurilor, Sfântul Pavel, cel mai mare din câți s-au pus vreodată în slujba Bisericii, sugerează anumite principii misionare, aplicabile în contexte istorice dintre cele mai diverse, inclusiv cel de astăzi:

1. Dorința sa este de a fi în cât mai multe locuri, de a întemeia cât mai multe comunități, mai ales în inima marilor metropole pentru ca Evanghelia să fie auzită de personalități politice, culturale, care atrase de adevărul dumnezeiesc să se convertească la Hristos, să devină membri ai Bisericii. Eventualul eșec nu-l descurajează, dar suferă interior,

deoarece unii ca aceştia refuzând pe Dumnezeu se refuză pe ei înşişi, nu se cunosc cu adevărat pe ei înşişi.

2. Sfântul Pavel, deşi aducea un mesaj tulburător în lumea religioasă a vremii sale, inimaginabil pentru cei mai mulţi, incredibil, avea capacitatea şi inteligenţa de a lega noua învăţătură de alte credinţe religioase din terenul de misiune, într-un proces de incipientă inculturaţie. Credinţele vechi nu erau negate frontal, ci li se arătau limitele, neîmplinirea. Relevant în acest sens este dialogul cu filosofii greci din Areopagul Atenei care, în buna cuviinţă de a glorifica toate divinităţile posibile şi din dorinţa sinceră de a nu rămâne datori cumva vreuneia, conştienţi de limita cunoaşterii umane, au înălţat o statuie şi „Dumnezeului necunoscut" pe care Sfântul Pavel îl identifică cu Hristos Cel înviat. De fapt, Acesta este şi unicul Dumnezeu la care voia Sfântul Pavel să-i convertească pe toţi închinătorii la false divinităţi. Acesta este un principiu valabil permanent, cu atât mai mult în context ecumenic, când fiecare este fidel propriei credinţe, eventuale convertiri la dreapta credinţă, de exemplu, trebuind făcute fără triumfalism, ci cu smerenie şi cu durerea separării creştine. Referinţele la cultura vremii din *Faptele Apostolilor* 17, 28: „În El trăim, ne mişcăm şi suntem" (din Epimenide, contemporan cu Solon, aprox. 640-560 î.Hr) şi „Căci al Lui neam suntem" (din Aratus din Cilicia, secolul al IV-lea î.Hr. şi stoicul Cleantes, 263-232) sunt un model pentru referinţe teologice la cultura locală în care poate fi exprimat adevărul Evangheliei în sinteze creatoare atractive pentru sensibilitatea elitelor culturale. Cultura locală este un vehicul lingvistic prin care este necesar a fi contextualizat adevărul universal al Evangheliei, prin adaptare la specificul local, cu fidelitate totală faţă de Hristos şi Biserica Sa.

3. Efortul şi străduinţa de a predica Evanghelia cu sinceritate, cu devotament şi disponibilitate integrală pentru adevărul lui Hristos, pentru ca oamenii să fie eliberaţi de păcat, de rău, caracterizează misionarismul paulin: „Îndemnul nostru venea nu din rătăcire, nici din gânduri necurate, nici din înşelăciune, ci după cum am fost socotiţi vrednici de Dumnezeu ca să ni se încredinţeze Evanghelia, aşa vorbim, nu căutând

să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile. Căci niciodată nu ne-am arătat cu cuvinte de lingușire, după cum știți, nici cu ascunse porniri de lăcomie. Dumnezeu îmi este martor. Nici nu am căutat mărire de la oameni, nici de la voi, nici de la alții, deși puteam să fim cu greutate, ca Apostoli ai lui Hristos. Noi însă am fost blânzi în mijlocul vostru, așa cum o doică îngrijește pe fiii săi" (*1 Tesaloniceni,* 2, 3-7). Sinceritatea a fost puntea de aur pe care a întins-o Apostolul peste abisul neîncrederii pe care l-au deschis în suflete propovăduitorii atâtor doctrine false, propovăduitori care urmăreau adesea numai recoltarea de aplauze ieftine și interese personale. Principul este tot așa de valabil astăzi, în contextul post-ideologic, dar confuz, tulbure, secularizat în parte, când asistăm la emergența unei pseudo-religiozități de natură ocultă, neognostică ce se insinuează rafinat în conștiințe slabe, la oameni fără discernământ spiritual.

4. Sfântul Pavel a fost un adevărat părinte, iubitor, plin de grijă, de solicitudine, al membrilor comunităților înființate prin misiunea sa și născuți „prin Evanghelie în Iisus Hristos" (*1 Corinteni* 4, 15). Sentimentul cald, iubirea spirituală cea mai pură față de păstoriții săi este exprimată de dorința sa intensă ca toți fiii săi după har să ajungă „la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13).

Comportamentul său față de fiii săi duhovnicești ține perfect seama de diferențele de vârstă, sociale, ceea ce denotă un profil psihologic deosebit al apostolului: „Pe cel bătrân să nu-l înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte; pe cei tineri, ca pe frați; pe femeile bătrâne îndeamnă-le ca pe niște mame, pe cele tinere ca pe surori, în toată curăția" (*1 Timotei* 5, 1-2). Ucenicii săi erau adevărații săi copii „pe care el i-a născut în Hristos și pe care trebuia să-i readucă la el ca printr-o nouă naștere. Apostolul compară în repetate rânduri rolul său, față de cei pe care i-a convertit la Hristos, cu rolul unei mame (*1 Tesaloniceni* 2, 7) sau al unui tată (*1 Tesaloniceni* 2, 11), căci el i-a născut prin Evanghelie în Iisus Hristos. Celebrul imn al iubirii (*1 Corinteni* 13) exprimă cel mai elocvent această iubire ce își are originea în adâncul ființial, tainic al iubirii

divine și înălțimea spirituală la care s-a ridicat apostolul prin asceza personală ce a tras asupra sa plinătatea darurilor divine și viziunea slavei cerești supraluminoase (*2 Corinteni* 12, 2-4). Aparentele inconsecvențe în lucrarea sa misionară, în relațiile sale cu ceilalți se explică prin această iubire nețărmurită, articulată la iubirea infinită a Celui răstignit pentru oameni, din dorința sinceră de aduce pe toți la Hristos: „Tuturor toate m-am făcut, ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" *(1 Corinteni* 9, 22). O consecință a acestei relații părintești cu cei convertiți ai săi a fost corespondența sa cu aceștia, epistolele trimise comunităților înființate de el. Aceste epistole au devenit cărți canonice ale Noului Testament, normative pentru învățătura, morala și disciplina Bisericii.

5. Această adaptabilitate și disponibilitate a Apostolului pentru o largă diversitate de convertiți, fiecare cu mentalitatea sa, ancorată în culturi și tradiții dintre cele mai diverse, este dovada, argumentul incontestabil și grăitor de la sine despre principiul *universalității Evangheliei.* Evanghelia este pentru toate popoarele lumii. Conștiința misionară a Apostolului dă mărturie despre datoria sa de a predica Evanghelia tuturor oamenilor, pretutindeni în lume. Datorită calităților sale intelectuale, morale, caracterului său puternic, penetrant, lui i-au fost încredințate popoarele spre a fi evanghelizate de către Dumnezeu Însuși, Biserica binecuvântând această lucrare a sa. Acest adevăr este exprimat chiar de către Apostolul însuși: „Pavel, rob al lui Iisus Hristos, chemat de El apostol, rânduit pentru predicarea Evangheliei lui Dumnezeu… prin care am primit har și apostolie, ca să aduc, în numele Său, la ascultarea credinței toate neamurile" (*Romani* 1,1-5; 15,18; 16, 26; *Coloseni* 1, 23*; 2 Timotei* 4, 17).

6. Un alt principiu misionar paulin vizează *moralitatea,* viața morală a creștinilor prin care ei dau mărturie despre îndreptarea în Hristos și locuirea Sfântului Duh în ființa lor înnoită prin har, în lumea căzută pradă păcatului și, prin aceasta, diavolului, forță personală activă și eficientă ce luptă evident împotriva lui Dumnezeu și a omului, antrenându-l în întuneric existențial. Cine săvârșește păcatul răstignește a doua oară pe Hristos care a murit pentru păcatele oamenilor. Ceea ce este caracteristic în privința moralității la Sfântul Pavel, ceea ce reflectă mentalitatea

ebraică și principiul paralelismului specific acesteia este concepția apropiată pariului pascalian, că împlinind poruncile evanghelice omul este înălțat în sfera spirituală a Împărăției lui Dumnezeu, interioară sieși și eshatologică totodată. Însuși trupul omului este „templu al Sfântului Duh" (*1 Corinteni* 6, 19), iar păcatele care ofensau în modul cel mai profund și sensibil rigorismul moral al Apostolului excludeau și lipseau pe om de vocația sa ontologică de fiu al lui Dumnezeu și moștenitor cu sfinții al Împărăției lui Dumnezeu: „Nu știți, oare, că nedrepții nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu? Nu vă amăgiți: Nici desfrânații, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiții, nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni Împărăția lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 6, 9-10). Îndemnurile pauline sunt tot atât de actuale astăzi, când destui dintre cei care au primit harul Botezului, „se vor depărta de la credință, luând aminte la duhurile cele înșelătoare și la învățăturile demonilor, prin fățărnicia unor mincinoși care sunt înfierați în cugetele lor" (*1 Timotei* 4, 1-2; *2 Timotei* 3, 1-7).

7. Din experiența sa misionară de o anvergură impresionantă, în situații dintre cele mai diverse, favorabile uneori, dar de cele mai multe ori nefericite, Sfântul Pavel judecă actele umane prin ochii și cu inima lui Hristos însuși, avertizând pe slujitorul lui Hristos, pe cel ce predică Evanghelia, de refuzul categoric al unor structuri osificate, încremenite în păcat, luptătoare împotriva Duhului Sfânt, pradă înlănțuirii duhurilor răutății. Îndemnul său este pentru „lupta cea bună a credinței" (*1 Timotei* 6, 12) spre cucerirea, dobândirea vieții veșnice, țelul final și neclintit, chiar în furtunile cele mai dezlănțuite din viața misionară, pastorală a celui ce călăuzește sufletele oamenilor pe calea cea îngustă și plină de încercări a Împărăției. În toate suferințele, umilințele, încercările, primejdiile, chiar de moarte, omul lui Hristos, misionar și păstor al Bisericii Sale este îndemnat la statornicie și răbdare, la smerenie, „cu ochii ațintiți asupra lui Iisus, începătorul și plinitorul credinței, Care, pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit crucea" (*Evrei* 12, 2). Misiunea este calea Crucii, a jertfei pentru Hristos și Biserica Sa, Cruce care poate fi în orice context istoric, cultural,

social, politic, pentru unii „nebunie, iar pentru noi, cei ce ne mântuim, puterea lui Dumnezeu" (*1 Corinteni* 1, 18).

În ceea ce privește situația materială, existența cotidiană cu exigențele ei, Apostolul propune ca aceia care propovăduiesc Evanghelia „să trăiască din Evanghelie" (*1 Corinteni* 9, 14), modest, smerit, cu bună cuviință, pentru că „iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor" (*1 Timotei* 6, 10). Misionarul, slujitor al Noului Testament (*2 Corinteni* 3, 6), este îndemnat să conștientizeze permanent faptul că el este ceea ce este prin puterea lui Hristos, că slujirea sa este pecetea iubirii lui Hristos a Cărui putere se desăvârșește în slăbiciune (*2 Corinteni* 12, 9), în vasele de lut slabe ale oamenilor în care arde flacăra iubirii nestinse pentru Dumnezeu.

Bibliografie: Roland Allen, *Missionary methods; St. Paul's or ours?,* Wm. B. Eerdmans Publishing, 1962; Stephen B. Beavans, Roger P. Schroeder, *Constants in context: a theology of mission for today,* Orbis Books, New York, 2004; Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise Teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York, 1991; Pr. Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, 1986; William P. Dickson, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, Ed. Read Books, 2008; Stan Guthrie, *Missions in the Third Millennium: 21 Key Trends for the 21st Century*, Biblica, 2000; Ferdinand Hahn, *Mission in the New Testament,* trad. Frank Clarke, SCM Press LTD, Londra, 1965; Andreas J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998; Donald Senior, Carroll Stuhlmueller, *The Biblical Foundations for Mission*, Orbis Books, New York, 1983; Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015.

II.3. Temeiurile teologice ale misiunii creștine: trinitar, hristologic, pnevmatologic și eclesiologic (Pr. prof. dr. Valer Bel)

II.3.1. Sfânta Treime și misiunea

Misiunea creștină își are temeiul adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică de viață și iubire a Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și prin Acesta, către întreaga lume. Astfel, misiunea este „participare" la trimiterea Fiului (*Ioan* 20, 21-23) și a Duhului Sfânt (*Ioan* 14, 26) în lume, Care revelează viața de comuniune a Sfintei Treimi pentru a ne face părtași la ea. Misiunea creștină sau misiunea Bisericii se întemeiază, de aceea, pe însăși trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, voită și inițiată de Tatăl, și pe porunca explicită a lui Hristos Cel înviat, dată Apostolilor Săi, de a propovădui Evanghelia, de a chema la pocăință și de a boteza în numele Sfintei Treimi (*Matei* 28, 18-19).

Trimiterea Apostolilor de către Hristos se întemeiază în faptul că Hristos însuși este trimis de către Tatăl în lume: „Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel și Eu vă trimit pe voi" (*Ioan* 20, 21). Semnificația acestor cuvinte ale Mântuitorului Hristos pentru teologia misiunii este unanim recunoscută, însă teologia trinitară implicată în ele reclamă înțelegerea misiunii creștine în contextul acesteia, căci revelarea lui Dumnezeu în Treime constituie esența Evangheliei și evidențiază specificul credinței creștine în Dumnezeu. Credința în Sfânta Treime delimitează învățătura creștină despre Dumnezeu de alte învățături și concepții, în sensul că numai o astfel de Dumnezeire este singura mântuitoare, ca bază a comuniunii de viață și iubire cu noi în veșnicie. Revelarea lui Dumnezeu ca Treime evidențiază faptul că Dumnezeu este în Sine însuși o viață de comuniune și iubire și că prin lucrarea Sa în lume atrage omenirea, și creația în general, în această comuniune de viață adevărată cu Sine. Mântuirea și îndumnezeirea, ca ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu,

nu este decât extinderea relațiilor afectuoase dintre Persoanele Sfintei Treimi la creaturile conștiente. De aceea, Treimea Se revelează, în mod esențial, în lucrarea mântuitoare și de aceea Sfânta Treime este baza mântuirii. Numai existând un Dumnezeu întreit în Persoane, Una dintre Persoanele dumnezeiești – și anume Cea care Se află într-o relație de Fiu față de Alta ca Tată și poate rămâne în această relație de Fiu și ca om – Se întrupează, punând pe toți frații Săi întru umanitate în relație de fii față de Tatăl ceresc sau pe Tatăl Său în relație de Părinte cu toți oamenii. Prin Fiul întrupat intrăm în comuniunea filială cu Tatăl, iar prin Duhul ne rugăm Tatălui sau vorbim cu El ca niște fii. Revelarea Sfintei Treimi, prilejuită de întruparea și activitatea pe pământ a Fiului și trimiterea Duhului Sfânt în ziua Cincizecimii, este atragerea noastră prin har sau prin Duhul Sfânt în relația filială a Fiului cu Tatăl. Actele de revelare ale Treimii sunt acte mântuitoare și îndumnezeitoare, sunt acte de ridicare a noastră în comuniunea de viață și iubire cu Persoanele Sfintei Treimi.

Implicațiile teologiei trinitare pentru înțelegerea misiunii creștine sunt foarte importante. Din această perspectivă, misiunea Bisericii își are temeiul adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea Sfintei Treimi, în mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt și, prin Acesta, către întreaga lume, deci în universalitatea mântuirii în Hristos. Iar misiunea Bisericii nu are ca scop prioritar propagarea sau transmiterea unor convingeri intelectuale sau comandamente morale, ci de a transmite viața de comuniune care este în Dumnezeu, sau de a atrage oamenii în comuniunea de viață și iubire cu Sfânta Treime: „Și viața s-a arătat și noi am văzut-o și mărturisim și vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat, ceea ce am văzut și ceea ce am auzit, aceea vă vestim și vouă, pentru ca și voi să aveți părtășie cu noi; iar părtășia noastră din parte-ne este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos” (*1 Ioan* 1, 2-3).

Dumnezeu este viața: „Eu sunt Cel ce sunt” (*Ieșirea* 3, 14). El este viața nu numai în ființa în Sine a Sfintei Treimi, ci și în lucrarea Sa „în afară”, iconomică, comună Sfintei Treimi. Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat Se identifică cu „Calea, Adevărul și Viața ” (*Ioan* 14, 6).

„Că precum Tatăl are viață întru Sine, așa I-a dat și Fiului să aibă viață întru Sine (*Ioan* 5, 26) și „precum Tatăl îi învie pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celor ce El voiește" (*Ioan* 5, 21), iar Duhul Sfânt „este Cel ce dă viață" (*Ioan* 6, 63), de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede.

Prin căderea în păcat, omul – asupra căruia Dumnezeu însuși a suflat duh de viață, făcându-l existență vie (*Facerea* 2, 7), „după chipul Său" (*Facerea* 1, 27) – s-a îndepărtat de Dumnezeu, izvorul vieții, rupând comuniunea cu El, comuniune pentru care a fost creat și în care urma să-și găsească împlinirea, desăvârșirea și viața veșnic fericită. Un nou proces s-a declanșat prin păcatul lui Adam: mersul omului și al lumii spre distrugere și spre moarte: „Sufletul care păcătuiește va muri" (*Iezechiel* 18, 20). Actul neascultării protopărinților a introdus ființa umană într-un proces al autodistrugerii și al morții, într-un vârtej al existenței și non-existenței.

Dumnezeu vrea însă să inverseze acest proces care duce la nimicirea creației. Profeții Vechiului Testament subliniază cu mare insistență hotărârea cu care Dumnezeu urmărește ca omul să-și recapete viața. „Precum este adevărat că Eu sunt viu, tot așa este adevărat că Eu nu voiesc moartea păcătosului, ci ca păcătosul să se întoarcă de la calea sa și să fie viu" (*Iezechiel* 33, 11; 18, 23, 32). Dumnezeu vrea ca omul să iasă din ciclul morții și să reintre în ordinea vieții pe care numai comuniunea cu Sine i-o poate oferi: „Viață și moarte ți-am pus înainte, și binecuvântare și blestem. Alege viața ca să trăiești" (*Deuteronomul* 30, 19). „Alege viața" nu se referă la sfera biologică, ci solicită efortul deliberat de a schimba modul de viață, hotărârea de a ieși din starea de păcat. Efortul acesta poate fi împins până la extremă, adică la jertfă. Dumnezeu cere lui Avraam să-și sacrifice fiul, dar îl oprește după ce acesta a consimțit (*Facere* 22, 2-11). Noul Testament accentuează, de asemenea, această hotărâre a lui Dumnezeu de a opri acest mecanism al morții. El Se bucură de întoarcerea păcătosului, căci „vrerea Tatălui vostru Celui din ceruri nu aceasta este, să piară vreunul din aceștia mici" (*Matei* 18, 24). Dumnezeu nu voiește „ca vreunul să piară, ci ca

toți să ajungă la pocăință" *(2 Petru* 3, 9). El „voiește ca toți oamenii să se mântuiască" (*1 Timotei* 2, 4).

Pentru a restabili comuniunea dintre Dumnezeu și oameni, ruptă datorită căderii în dimensiunea ei cosmică, Logosul lui Dumnezeu ca persoană a intrat El însuși mai intim în creație și în istoria umană. Din comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, Fiul este trimis în lume pentru ca asumând, fără rezervă, întreaga condiție a omului înstrăinat de Dumnezeu, afară de păcat, să-l elibereze din robia păcatului și a morții și să-l aducă în comuniunea cu Dumnezeu, să-l facă părtaș vieții și iubirii veșnice a Lui. Pentru aceasta, El S-a întrupat prin lucrarea Duhului Sfânt din Fecioara Maria și S-a făcut om (*Luca* 1, 35). „Tot așa și noi – spune Apostolul Pavel – când eram copii, robiți eram sub stihiile lumii, dar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, ca pe cei de sub lege să-i răscumpere ca să dobândim înfierea" (*Galateni* 4, 3-6*; Filipeni* 2, 6-8). Iisus Hristos este *Trimisul* prin excelență pentru că El este Unul din Sfânta Treime, Fiul lui Dumnezeu întrupat „pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume" (*Ioan* 10, 36). El este *Apostolul ceresc,* este *Cel trimis* să facă voia Tatălui (*Ioan* 17, 3, 8, 18, 21, 23, 25), Căruia Tatăl I-a dat „stăpânire peste tot trupul, ca El să dea viață veșnică tuturor"(*Ioan* 17, 2). Întru aceasta, El nu este numai Împăratul și Învățătorul, ci și „Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre" (*Evrei* 3, 1), întrunind la modul suprem aceste demnități sau slujiri prin care El a înfăptuit mântuirea noastră.

Motivul trimiterii Fiului este iubirea lui Dumnezeu față de lume „fiindcă Dumnezeu este iubire" (*1 Ioan* 4, 8, 16) și „întru aceasta s-a arătat iubirea lui Dumnezeu pentru noi, că Dumnezeu L-a trimis în lume pe Fiul Său Cel Unul-Născut, pentru ca noi să viem printr-Însul. Întru aceasta este iubirea: nu pentru că noi L-am iubit pe Dumnezeu, ci pentru că El ne-a iubit pe noi și L-a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre"(*Ioan* 4, 9-10). „Că Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul Născut L-a dat, pentru ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16).

Scopul trimiterii Fiului este mântuirea lumii: „Că Dumnezeu nu L-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea" (*Ioan* 3, 17). Noul Testament arată în multe feluri și în multe locuri că trimiterea Fiului în lume prin întrupare s-a făcut pentru mântuirea noastră. „Iisus Hristos a venit în lume să-i mântuiască pe cei păcătoși" (*1 Timotei* 1, 15) sau „să-l caute și să-l mântuiască pe cel pierdut" (*Luca* 19, 10; 5, 31-32). Pe El, „Dumnezeu L-a rânduit jertfă" (*Romani* 3, 25), „pentru noi toți" (*Romani* 8, 32), „pentru ca prin moarte să-l surpe pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul, și să-i elibereze pe cei ce de frica morții erau toată viața ținuți în robie" (*Evrei* 2, 14-15).

Întruparea Fiului, actul mântuitor prin care El vine în lume, este un act esențial al iconomiei dumnezeiești. De aceea întruparea nu poate fi desprinsă ca un eveniment izolat, ea face parte din unitatea iconomiei care este o lucrare comună a Sfintei Treimi. Întreaga iconomie a mântuirii are un caracter trinitar. Cuvântul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi este subiectul activ al întrupării, prin asumarea firii umane în persoana Sa, dar același Cuvânt este activ în întreaga iconomie care cuprinde creația, întruparea – răscumpărătoare și sfințirea. Cel care „S-a făcut trup" (*Ioan* 1, 14) „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria", devenind „Omul cel nou, Iisus Hristos", este Însuși Cuvântul lui Dumnezeu, prin care a fost creată lumea (*Ioan* 1, 1-3, 10).

Același lucru se poate spune și despre relația dintre trimiterea Fiului prin întrupare și trimiterea Duhului Sfânt. Duhul Sfânt participă la întruparea Fiului (*Luca* 1, 35) și rămânerea Duhului peste Iisus Hristos este proprie slujirii Sale mesianice (*Isaia* 11, 2*; Ioan* 1, 33). În același timp, Sfântul Duh este trimis de Fiul (*Ioan* 15, 26; 16, 13-15) și așa cum Fiul a proslăvit pe Tatăl (*Ioan* 17, 4), tot așa Fiul va fi proslăvit de Duhul Sfânt (*Ioan* 16, 4). Fiul este „împărat" – cu toate că Împărăția Sa eshatologică nu este din lumea aceasta (*Ioan* 18, 36-37) – sub forma împărăției Duhului, care este trimis să Se odihnească în cei sfinți și cei fericiți (*Romani* 8, 10-11). Astfel, iconomia mântuirii are un caracter trinitar, dar ea comportă o dimensiune hristologică bine definită și nu hristomonistă.

II.3.2. Trimiterea Fiului și caracterul hristologic al misiunii creștine

Ca și iconomia mântuirii însăși, misiunea creștină, în care se permanentizează trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, implică lucrarea comună a Sfintei Treimi, dar ea are un caracter hristologic bine definit și nu hristomonist. Misiunea Fiului și împlinirea acesteia constituie, de aceea, baza, conținutul și modelul oricărei misiuni creștine autentice, care este și trebuie să fie misiune la modul lui Hristos. În cele ce urmează schițăm, în consecință, împlinirea misiunii Fiului, în aspectele ei principale, ceea ce înseamnă, în fapt, împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii în Iisus Hristos.

Prin trimiterea Fiului, „*Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi*" (*Ioan* 1, 14). Iisus S-a născut în cadrul unui popor sărac și subjugat, nu a unuia care domnea peste alte popoare. Iar în cadrul acestui popor a fost preferată familia modestă a unui teslar, nu a unui nobil, bogătaș sau cărturar. El a trăit printre oamenii poporului Său în care S-a născut. Nu ca străinul între străini, ci ca Cel ce a venit în maximă apropiere de noi. A trăit în mijlocul oamenilor, a vorbit limba lor, a fost bucuros și trist ca ei.

Botezul: La vârsta de treizeci de ani (*Luca* 3,23), Iisus iese din anonimatul vieții din Nazaretul Galileei, vine la Iordan, unde se lasă botezat de Ioan Botezătorul cu botezul pocăinței (*Matei* 1, 4), deși nu avea nevoie de el, deoarece acesta, nefăcând parte din Legea lui Moise, nu era obligatoriu, la iudei, iar Iisus nu avea nici păcatul strămoșesc (cf. *Ioan* 1, 13) și nici păcate personale (cf. *Ioan* 8, 46*; 2 Corinteni* 5, 21*; 1 Ioan* 3, 5). Primind botezul de la Ioan, Iisus ia de bună voie asupra Sa păcatele omenirii, pentru ca prin iubirea și ascultarea desăvârșită față de Tatăl, ascultare ce va culmina în jertfa de pe cruce, să ne elibereze din robia păcatului și a morții și să ne redea viața în comuniune cu Dumnezeu. Aceasta o mărturisește și Ioan Botezătorul când spune: „Iată Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (*Ioan* 1, 29; cf.

și 3, 16-17*; Matei* 20, 28). Cu ocazia botezării lui Iisus în Iordan, Se revelează Sfânta Treime, iar Iisus peste care Se odihnește Duhul Sfânt, este adeverit ca Fiul lui Dumnezeu (*Ioan 1, 33-34*), în care se împlinește bunăvoința Tatălui de mântuire (*Matei* 3, 16-17*; Marcu* 1, 10-11*; Luca* 3, 21-22).

Ispitirea: Se retrage apoi în pustia Quarantaniei unde se pregătește în post și rugăciune, timp în care este ispitit. Iisus a fost ispitit mereu în timpul vieții (*Luca* 22, 28). El a respins pe Apostolul Petru ca pe un ispititor prin care acționează Satan atunci când acesta voia să-L abată de la misiunea Sa de a fi Mesia care suferă (*Luca* 16, 21-23). Prin relatarea ispitirii lui Iisus se arată pentru ce fel de Mesia S-a decis El chiar de la începutul activității Sale. Iisus a fost pus în fața alternativei de a alege să fie Mesia din concepția contemporanilor Săi sau Mesia lui Dumnezeu. Contemporanii Săi așteptau un Mesia plin de slavă, Care-și procură pâinea pentru El și pentru poporul Său, care împlinește dorința maselor de priveliște și miraculos (*Psalmul* 90, 11-13), supune împărățiile lumii și asigură poporului Său stăpânire mondială. Acest chip al lui Mesia este însă oferta diavolului. Dumnezeu cere de la Iisus împlinirea voii Sale, chiar și în suferință și în moarte, prin slujirea până la jertfirea vieții, prin care deschide lumea pentru stăpânirea lui Dumnezeu, anunțată deja în Lege (*Deuteronomul* 8, 3; 6, 16; 32, 43).

Trimiterea Fiului de către Tatăl: La începutul activității Sale publice, Iisus aplică textul mesianic de la *Isaia* 61, 1-2 Persoanei și activității Sale: „Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc; M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea și celor orbi vederea, și să vestesc anul plăcut Domnului" (*Luca* 4, 18-19). „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre" (*Luca* 4, 21). *Trimiterea* sau *apostolatul este* așadar

mai întâi *o misiune dumnezeiască*; cea a iconomiei Cuvântului întrupat și cea a iconomiei corelative a Duhului Sfânt, care vin în lume pentru a mântui și a îndumnezei omenirea despărțită prin păcat de Dumnezeu. Iisus însuși Se consideră, în primul rând, trimis de Tatăl și insistă mereu asupra faptului că El este Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl, Care a venit nu de la Sine, ci de la Tatăl, precum și asupra faptului că în trimiterea sau misiunea Sa nu face voia Lui, ci a Celui ce L-a trimis (*Ioan* 6, 38). Tema teologică despre Iisus Hristos trimis de Dumnezeu-Tatăl în lume este cuprinsă în toate cărțile Noului Testament (cf. *Matei* 10, 40*; Marcu* 9, 37*; Luca* 10, 16; 20, 13*; Ioan* 7, 33; 8, 16, 18, 28, 29, 42; 9, 4; 10, 36; 12, 44, 45, 49; 13, 20; 15, 21; 16, 5; 17, 18, 21, 23, 25; *Galateni* 4, 4*; Evrei* 1, 14 *etc.*). În Evanghelia după Ioan, a fi trimis este o noțiune hristologică esențială, prin care se arată sensul și scopul venirii lui Hristos: „Cel ce M-a trimis" este „Tatăl Care M-a trimis" iar Iisus trimisul este „Fiul lui Dumnezeu Cel trimis". Trimiterea Fiului de către Tatăl este o caracteristică a hristologiei ioaneice, exprimată în prima parte a Evangheliei (*Ioan* 1-12). În Iisus Hristos este prezent și lucrează Dumnezeu-Tatăl Cel care L-a trimis: „căci lucrurile pe care Mi le-a dat Tatăl ca să le săvârșesc, lucrurile acestea pe care le fac Eu, mărturisesc despre Mine că Tatăl M-a trimis" (*Ioan* 5, 36; 5, 34; 6, 29, 38-40; 9, 4). De aceea, în încheierea primei părți a Evangheliei, Iisus spune: „Cel ce crede în Mine nu crede în Mine, ci în Cel ce M-a trimis pe Mine... Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric. Și dacă aude cineva cuvintele Mele și nu le păzește, nu Eu îl judec; căci n-am venit să judec lumea, ci ca să mântuiesc lumea" (*Ioan* 12, 44-50). În cuvântarea de despărțire, faptul trimiterii este exprimat ca o informație pe care Fiul o dă Tatălui: „Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit" (*Ioan* 17, 4). „Și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut, ca iubirea cu

care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei" (*Ioan* 17, 26). Lumea este locul și destinatarul misiunii Fiului, venit în lume prin întrupare (*Ioan* 1, 14) întru ale Sale (*Ioan* 1, 11), căci „toate prin El s-au făcut" (*Ioan* 1, 3). El a venit întru ale Sale, în Israel și în lume în același mod, dar nu toți L-au primit. „Dar celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere să devină fii ai lui Dumnezeu", după har (*Ioan* 1, 12), căci El este Revelația lui Dumnezeu, Cel prin care a venit plinătatea harului și a adevărului (*Ioan* 1, 16-17).

Propovăduirea: În propovăduirea Sa, Iisus cheamă la întoarcerea la Dumnezeu, la pocăință și credință: „De atunci a început Iisus să propovăduiască și să zică: Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor (*Matei* 4, 17); „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie" (*Marcu* 1, 13). Întoarcerea la Dumnezeu și cunoașterea Lui (*Ioan* 17, 3) presupune însă revelarea continuă a lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos prin propovăduirea Evangheliei. De aceea, cea mai intensă și mai expusă parte a lucrării lui Iisus este propovăduirea Evangheliei, impresia făcută ca predicator și învățător fiind foarte puternică (cf. *Marcu* 1, 22, 27). Încununată prin jertfă și înviere, slujirea Sa a fost o continuă dedicare revelării lui Dumnezeu prin cuvânt și faptă. Tema centrală a propovăduirii lui Iisus este Împărăția lui Dumnezeu, scopul suprem al vieții omului (*Matei* 6, 33), pe care o anunță prin cuvânt, o prezintă și o explică prin parabole și metafore. În propovăduirea Sa, Iisus a cerut oamenilor o decidere radicală pentru Dumnezeu în prezent, iar această decidere devine concretă în deciderea pentru Iisus Hristos și lucrarea Lui, în care Împărăția lui Dumnezeu a venit în această lume, este în mijlocul și înlăuntrul nostru: „Dar dacă Eu îi scot pe demoni cu degetul lui Dumnezeu, iată că împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi!" (*Luca* 11, 20; 17, 21).

Chemarea Apostolilor: Încă la începutul activității Sala publice Iisus a chemat douăsprezece persoane pe care apoi le-a numit Apostoli (cf. *Luca* 6, 13). Chemarea pe care Iisus o face la începutul propovăduirii Sale se adresează întregului Israel; ea se înscrie în prelungirea propovăduirii Prorocilor Vechiului Testament (cf. *Matei* 21, 33-39). Chemarea Apostolilor este însoțită de o făgăduință, aceea de a-i face pescari de oameni, ceva irealizabil în accepția omenească a cuvântului (cf. *Matei* 4, 19). Alegerea Apostolilor este precedată de rugăciunea lui Iisus, în munte, fapt care subliniază importanța evenimentului (cf. *Luca* 6, 12-13). Numărul de doisprezece corespunde numărului de seminții ale poporului Israel, indicând prin aceasta universalitatea Evangheliei lui Iisus Hristos.

Grupul celor doisprezece Apostoli reprezintă cea mai importantă instituție creată de Mântuitorul Iisus pentru permanentizarea misiunii Sale în lume. Constituit la începutul misiunii Sale în Galileea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcția unică ce i s-a încredințat în Biserică. Pe cei doisprezece Apostoli, pe care i-a ales din mulțimea celor care-L urmaseră (cf. *Matei* 4, 18-22; 10, 1-4; *Marcu* 3, 7; 7, 14, 16-19; *Luca* 6, 13-16; 9, 1-2), și mai apoi pe cei șaptezeci (și doi) de ucenici (cf. *Luaca* 10, 1), i-a trimis în cetățile și locurile unde avea El însuși să meargă (cf. *Matei* 10, 5-23*; Marcu* 3, 13-19; *Luca* 9, 1-6; 10, 1-12, 16-17) pentru a fi martori și vestitori ai „împărăției cerurilor". I-a trimis într-o misiune de probă în ținutul Galileea și „le-a dat lor putere asupra duhurilor necurate, ca să le scoată și să tămăduiască toată boala și toată neputința. Și mergând, propovăduiți zicându-le: s-a apropiat împărăția cerurilor!" (cf. *Matei* 10, 1-7; *Luca* 9, 1-2). Pe cei doisprezece i-a ținut în jurul Său și, timp de trei ani, i-a învățat tainele împărăției cerurilor (cf. *Matei* 13, 1; *Ioan* 15, 15), i-a ales și i-a rânduit să meargă și roadă să aducă, iar roada lor să rămână, asigurându-i că Tatăl le va da orice vor cere în numele Său (cf. *Ioan* 15, 16). Lor le

promite – adresându-li-Se mai întâi prin Petru (*Matei* 16, 16) și apoi tuturor în grup – că le va da puterea cheilor împărăției cerurilor sau a dezlegării păcatelor (*Matei* 18, 18). Apoi, la Cina cea de Taină, anticipând moartea și învierea Sa, Mântuitorul Iisus Hristos instituie și săvârșește cu ei Sfânta Euharistie, arătându-le că săvârșirea acesteia ține de misiunea lor, dându-le și poruncă expresă în acest sens: „aceasta să faceți întru pomenirea mea" (*Luca* 22, 19).

Trimiterea lui Iisus Hristos de către Tatăl se continuă în trimiterea Apostolilor de către Fiul: „Cel ce primește pe cel pe care Eu îl voi trimite, pe Mine Mă primește; iar cel ce Mă primește pe Mine Îl primește pe Cel Ce M-a trimis pe Mine" (*Ioan* 13, 20). Pentru că, spune Iisus, „așa cum Tu M-ai trimis pe Mine în lume, tot astfel i-am trimis Eu pe ei în lume; și de dragul lor Mă sfințesc Eu pe Mine însumi, pentru ca și ei să fie sfințiți întru adevăr" (*Ioan* 17,18-19). Din misiunea Fiului decurge misiunea trimișilor Fiului; aceasta este participare la misiunea Fiului (*Ioan* 13, 8), misiune pe care trimișii Fiului o îndeplinesc în comuniune cu Fiul. Misiunea ucenicilor, ca participare la misiunea Fiului, constă în acte și cuvinte, care sunt acte și cuvinte ale lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 14, 10-13; *Luca* 10, 16).

Locul și destinatarul misiunii Fiului și a trimișilor Săi este *lumea* (*Ioan* 3, 17; 17, 18). În rugăciunea arhierească, Mântuitorul Iisus Hristos se referă la „cei pe care Mi i-ai dat din lume" (*Ioan* 17, 6), la ucenicii prezenți și *viitori*: „Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci și pentru cei ce prin cuvântul lor vor crede în Mine" (*Ioan* 17, 20). Trimiterea este încadrată, pe de o parte, prin rugăciunea ca Dumnezeu să sfințească pe cei trimiși (*Ioan* 17, 17), pe de altă parte, prin menționarea jertfei Fiului Care Se sfințește prin moartea Sa pentru ca cei trimiși să fie sfințiți (*Ioan* 17, 19). Trimișii Săi, care, ca și El, reprezintă pe Tatăl, trebuie să fie sfințiți, după cum Tatăl sfânt este (*Ioan* 17, 19; cf. *Leviticul* 19, 2).

Sfinţenia, pentru că este cea a lui Dumnezeu, arată alteritatea radicală care Îl distinge de lume, dar care distinge, de asemenea, şi prezenţa Sa în lume; maxima Lui apropiere de noi şi iubirea Lui (*Ioan* 17, 23, 26). La fel şi ucenicii, ei nu sunt din lume, după cum nici Fiul nu este din lume (*Ioan* 17, 14), dar ei sunt trimişi în lume să mărturisească lucrarea şi iubirea lui Dumnezeu (*Ioan* 17, 23-24). Astfel, prin misiunea lor, prin faptele şi cuvintele lor şi prin însăşi existenţa lor în lume, trimişii Fiului reprezintă pe Fiul şi reprezentând pe Fiul reprezintă pe Tatăl în prezenţa şi lucrarea Lui în lume. Biserica îi cuprinde pe cei care cred şi mărturisesc pe Fiul pe Care Tatăl L-a trimis. Prin această credinţă şi mărturisire, ei sunt revivificaţi prin Fiul în vederea participării la dinamica infinită a iubirii Tatălui şi a comuniunii Fiului (*Ioan* 17, 25-26).

Crucea: Pentru a rămâne până la capăt întru adevăr şi în starea de iubire faţă de Tatăl care L-a trimis în lume şi faţă de oameni (*Ioan* 10, 17-18; 13, 1), Iisus Hristos a acceptat în mod liber moartea pe cruce. El intră în procesul declanşat prin păcatul lui Adam ca preot şi jertfă. Ca singurul fără păcat (*1 Petru* 2, 22), El S-a dat pe Sine însuşi pentru noi, purtând pe cruce „în trupul Său păcatele noastre, pentru ca noi, morţi fiind păcatelor, să-i vieţuim dreptăţii" (*1 Petru* 2, 24). Scopul jertfei Sale nu este acela de a şterge păcatele în sens legalist sau de a rezolva un conflict exterior între Dumnezeu şi oameni, ci de a restitui viaţa veşnică şi adevărată ca o nouă relaţie cu Dumnezeu. Deoarece noi nu putem intra în comuniune cu Dumnezeu altfel decât în stare de jertfă, înţeleasă ca renunţare deplină la noi înşine şi dăruire totală lui Dumnezeu, iar noi nu ne putem dărui Lui prin noi înşine ca jertfă curată, Iisus Hristos a luat această jertfă asupra Sa pentru ca intrând la Tatăl în stare de jertfă curată pentru noi să ne introducă şi pe noi la Tatăl, atrăgându-ne în starea Lui de jertfă. Noul Testament arată că după ce Domnul a murit cu trupul pe cruce, a coborât cu sufletul în

> iad și a binevestit sufletelor de aici (*1 Petru* 3, 18-19; 4, 6; *Efeseni* 4, 9), indicând prin aceasta universalitatea mântuirii în Hristos, mântuire care înglobează creația însăși, istoria și cosmosul întreg. Căci prin prezența Sa în iad, Hristos Se face părtaș al stării celor de aici și biruiește iadul ca separație și îndepărtare totală de Dumnezeu prin însuși faptul că introduce în el starea de comuniune cu Dumnezeu.

Învierea, trimiterea la toate neamurile și înălțarea: Fiul Își aduce la împlinire trimiterea Sa în lume prin întrupare în faptul Învierii. De aceea Hristos Cel înviat Se arată ucenicilor Săi pentru a-i încredința de învierea și dumnezeirea Sa, pentru a pune în fața noastră perspectiva și nădejdea învierii tuturor. Numai în lumina Învierii, ucenicii înțeleg taina Persoanei și a misiunii mântuitoare și îndumnezeitoare a lui Hristos. Arătările lui Hristos Cel înviat pun și început misiunii ucenicilor cărora El Se arată. El îi trimite cu puterea Duhului care iradiază din El și-i umple cu o putere căreia ei nu-i pot răspunde cu indiferență. Este o trimitere în toată lumea, pentru că Hristos Care îi trimite are putere peste toți și peste toate. Hristos Cel înviat, Cel Care are toată puterea în cer și pe pământ (*Matei* 28, 18), Cel Care împărățește supunând toate sub picioarele Lui, desființând orice domnie, stăpânire și putere (*1 Corinteni* 15, 24-27) este Cel Care trimite pe Apostoli la propovăduire, împărtășindu-le harul Duhului Sfânt și arătându-le că prin aceasta ei participă la însăși trimiterea Lui în lume de către Tatăl: „Așa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!, cărora le veți ierta păcatele, li se vor ierta; cărora le veți ține, ținute vor fi" (*Ioan* 20, 21-23), instituind, totodată, prin aceasta, Taina preoției și Taina pocăinței. Înainte de înălțarea Sa la cer, le reînnoiește porunca misiunii arătându-le și temeiul acesteia, spunând: „Datu-Mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ. Drept aceea mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă" (*Matei* 28, 18-20). Și: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți

Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; dar cel ce nu va crede, se va osândi" (*Marcu* 16, 15-16).

Apoi prin cuvintele: „și iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului" (*Matei* 28, 20) îi asigură că El însuși va fi Cel Care va vorbi prin cuvântul propovăduirii lor, El însuși va fi Cel Care va dărui harul prin Tainele săvârșite de ei, El însuși va lucra prin activitatea lor de îndrumare și conducere spre mântuire, ei fiind organe văzute prin care lucrează în mod nevăzut Arhiereul Hristos. Evanghelia după Marcu spune mai departe: „Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei (prin ei) și întărind cuvântul prin semnele ce urmau" (*Marcu* 16, 19-20).

Timp de patruzeci de zile (*Faptele Apostolilor* 1, 3), Iisus Hristos Cel înviat instruiește pe Apostoli și pe ucenici despre Împărăția lui Dumnezeu și-i trimite în lume pentru vestirea acesteia. Se înalță apoi la cer, de unde va veni plin de slavă în veacul viitor. Astfel, Iisus Hristos ne-a descoperit nu numai ceea ce Dumnezeu a făcut și face acum pentru mântuirea noastră ci și ceea ce El însuși pregătește ca realitate ultimă pentru noi. Prin urmare, viața creștinului este atașată nu de niște simple evenimente care formează „tradiția", ci de Persoana lui Hristos însuși, Care face posibil acel „schimb minunat și nou", adică trecerea de la moarte la viață, de la robie la libertate (*2 Corinteni* 3, 17), de la lumea așa cum este, la lumea eshatologică, așa cum va fi.

II.3.3. Trimiterea Duhului Sfânt, întemeierea Bisericii și începutul misiunii creștine

În timpul propovăduirii Sale, Mântuitorul Iisus Hristos a anunțat, pe baza mărturisirii Lui, că va întemeia Biserica Sa pe care „porțile iadului nu o vor birui" (*Matei* 16,18). În cuvântarea de despărțire de Apostoli, întărește credința ucenicilor Săi în vederea pătimirii și a morții Sale (*Ioan* 14, 1) și le promite că, mergând la Tatăl, Care L-a trimis (*Ioan* 16,

18), le va trimite pe Duhul Sfânt (*Ioan* 14, 16-17, 16, 7): „Iar când va veni Mângâietorul, pe Care Eu vi-L voi trimite de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care din Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (*Ioan* 15, 26; 16, 13-14). Și: „De Mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și Noi vom veni la el și ne vom face locaș în el" (*Ioan* 14, 23). Apoi, în timpul arătărilor de după Înviere, le-a poruncit Apostolilor „să aștepte făgăduința Tatălui", când vor „fi botezați cu Duhul Sfânt" (*Faptele Apostolilor* 1, 3-5).

Prin coborârea Duhului Sfânt peste Apostoli, în ziua Cincizecimii, peste fiecare în parte și peste toți împreună (*Faptele Apostolilor* 2, 1-4), se împlinește făgăduința lui Hristos, se finalizează lucrarea Lui mântuitoare și se întemeiază Biserica creștină sub ambele ei aspecte, văzut și nevăzut. Prin trimiterea ipostatică a Sfântului Duh, Care purcede din veșnicie din Tatăl și Se „odihnește" în Fiul, Hristos răstignit, înviat și înălțat se sălășluiește în oameni prin harul Său mântuitor (*2 Corinteni* 13, 3) și prin iubirea lui Dumnezeu care „s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul cel Sfânt Care ni s-a dat" (*Romani* 5, 5). Pogorârea Sfântului Duh marchează astfel actul trecerii de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane ca Biserică și, de acum înainte, prin Biserică. Fiul lui Dumnezeu nu S-a făcut om pentru Sine, ci pentru ca din Trupul Său să extindă în noi mântuirea ca viață dumnezeiască. Astfel, departe de a se naște ca o instituție pământească, Biserica se naște în ziua Cincizecimii dintr-o putere din cer, pe care o va purta în ea comunicând-o lumii; se înființează o comunitate umană care are ca fundament și purtător al ei pe Fiul lui Dumnezeu Cel întrupat, prin Care se comunică lumii viața și iubirea nemărginită a lui Dumnezeu.

Prin trimiterea Duhului Sfânt se întemeiază Biserica și începe misiunea creștină. Duhul Sfânt, care s-a pogorât peste fiecare dintre Apostoli, și peste toți împreună, i-a transformat în vestitori și mărturisitori ai Evangheliei. Și în această privință se împlinește făgăduința lui Hristos: „dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și-n Samaria și pân-la marginea pământului" (*Faptele Apostolilor* 1, 8).

II.3.4. Caracterul pnevmatologic și eclesiologic al misiunii creștine

Întemeierea Bisericii ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos prin pogorârea Duhului Sfânt și inaugurarea misiunii creștine evidențiază faptul că Biserica și misiunea sunt legate indisolubil. Căci prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli se întemeiază Biserica – Trupul lui Hristos și Apostolii primesc puterea de sus pentru a fi martori ai lui Hristos în toată lumea (cf. *Faptele Apostolilor* 1, 8). Biserica însăși ca „trup al lui Hristos" și „stâlp și temelie a adevărului" (*1 Timotei* 3, 15) este martorul adevărat în istorie al lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat, căci ea este cea care păstrează și transmite Evanghelia în integritatea ei și în ea se realizează comuniunea lui Dumnezeu – Sfânta Treime cu oamenii și creșterea acestora până „la măsura vârstei plinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13).

De aceea, Biserica este condiția misiunii creștine; numai ea poate face misiune adevărată. Mai mult, Biserica este nu numai condiția și instrumentul misiunii, ci ea reprezintă și scopul imediat și realizarea acesteia, deoarece Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Biserica este o instituție care face parte din planul lui Dumnezeu de a mântui lumea prin recapitularea ei în trupul lui Hristos (cf. *Ioan* 11, 52*; 1 Corinteni* 15, 28) și nu o asociație voluntară de convertiți, cum vor mișcările evanghelice sectare. Biserica în totalitatea ei este „trimisă" ca martor al lui Hristos să vestească în „lume bunătățile Celui Ce ne-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată" (*1 Petru* 2, 9). Afirmația că Biserica este misionară nu reprezintă o chestiune secundară. Ea nu este întâi Biserică și apoi misionară. Din ziua Cincizecimii, mărturia credinței face parte chiar din esența vieții creștine. Misiunea este o dimensiune esențială a ființei și vieții Bisericii. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut ca o comunitate istorică concretă în care se realizează comuniunea oamenilor cu Dumnezeu sau ca sacrament al Împărăției prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, aceștia constituind prima celulă a Bisericii, ceilalți oameni se împărtășesc de mântuirea oferită în

Hristos prin misiunea Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos și a Duhului Sfânt în lume. În ziua pogorârii Duhului Sfânt, Apostolii propovăduiesc cu putere pe Hristos și mulți dintre cei prezenți în Ierusalim „auzind acestea, au fost pătrunși la inimă" și „ cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat; și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete" (*Faptele Apostolilor 2,* 37-41). „Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau" (*Faptele Apostolilor* 2, 47); îi „adăuga" prin activitatea misionară a Apostolilor.

Bibliografie: Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană,* (ediția a 2-a, include ambele părți), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010; Pr. Ion Bria (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, „Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 2, pp. 238-239; Pr. I. Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Pr. I. Bria, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, București, 1992; Pr. I. Bria et al., *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, Labor et Fides Genèves, , Les Éditions CLE Yaoundé, 2003; Pr. Ioan Ică, „Dreifaltigkeit und Mission", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLII (1997), 1-2, pp. 13-19; Karl Müller, Theo Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987; Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, [2]1996, [3]2003, [4]2010; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă, Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, trad. Ștefan Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013.

II.4. Locul misiunii Bisericii în iconomia mântuirii (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Dumnezeu-Sfânta Treime, în nemărginita Sa iubire, a hotărât mântuirea oamenilor căzuți în cadrul timpului și îndumnezeirea lor prin har și înveșnicirea creației în eshaton, când „Dumnezeu va fi totul întru toate" (*1 Corinteni* 15, 28). Acest scop este împlinit de Dumnezeu atât prin providența continuă și energiile Sale necreate la care participă omul, cât mai ales prin diferite inițiative și acte care formează istoria mântuirii, incluzând natura însuflețită și cea neînsuflețită. Voința și lucrarea lui Dumnezeu pentru realizarea iconomiei Sale se exprimă în multe feluri și, în același timp, unitar. Această unitate se întemeiază atât în punctul de plecare și în scopul comun al actelor iconomiei dumnezeiești, cât și în relația lor strânsă. Paralel cu aceasta, fiecare își păstrează funcția sa specifică, în esența ei unitară și totuși diversă.

Actele iconomiei dumnezeiești culminează în decursul istoriei prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, trimiterea Duhului Sfânt și întemeierea Bisericii, ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Hristos în istorie. De atunci, participarea omului, în puterea Duhului Sfânt, la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu nu mai este ocazională ca în perioada Vechiului Legământ, când totalitatea israeliților ca „popor al lui Dumnezeu", în relația cu anumite persoane, au avut un rol special în iconomia mântuirii. Modul diferit al includerii omului în iconomia mântuirii este în strânsă legătură cu descoperirea parțială a lui Dumnezeu în Vechiul Testament și descoperirea deplină și împlinirea planului de mântuire în Iisus Hristos. Prin jertfa și învierea lui Hristos s-a produs ceva radical nou în starea și istoria omenirii, s-a schimbat însăși condiția ontologică a existenței noastre. În Iisus Hristos Cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos, viața omenirii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, care într-o formă anticipată este deja în mijlocul nostru aici și acum, ca împărăție a Duhului.

Modul nou de participare a omului la planul iconomiei divine, împlinite în Iisus Hristos, călăuzește misiunea creștină în care se perpetuează în lume trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt, căci iconomia mântuirii are un caracter trinitar, dar ea comportă o dimensiune hristologică bine definită și nu hristomonistă. De aceea, misiunea creștină autentică a fost numită pe bună dreptate ca fiind misiune la modul lui Hristos. Prin urmare, „trimiterea" sau chemarea misionară a Bisericii își are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în și prin Hristos și în „participarea" ei la trimiterea lui Hristos în lume și la întreita Lui slujire (*Matei* 28, 18-20). Vocația misionară a Bisericii ține de caracterul ei apostolic, de apostolicitatea ei. Biserica creștină este apostolică nu numai pentru că are origine apostolică, adică are continuitate istorică din timpul Apostolilor până astăzi, și pentru că poseda anumite instituții și slujiri apostolice fără de care ea nu se poate identifica, ci și pentru că are o trimitere mesianică (*Matei* 10, 5-40; 28, 19) așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl (*Ioan* 20, 21), iar Apostolii de Iisus Hristos.

Ca act al voinței și lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină este acea activitate în care se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate care permanentizează trimiterea lui Hristos în lume, chemând și trezind creatura căzută la mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea creștină intră în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, constituind o parte din acesta, și anume acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și prin membrii acesteia. În lumina Întrupării, misiunea acționează ca mărturie purtătoare de viață în totalitatea omenescului. Ea este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii și vizează liturghizarea și filocalizarea existenței umane în Biserică; transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal, schimbarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu. Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică și social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieții,

sfințeniei, iubirii și unității existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenței și modelul nedepășit al vieții Bisericii.

Rolul misiunii diferă în funcție de stadiile prin care trebuie să trecem pentru dobândirea mântuirii. Dacă misiunea constituie o parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii care a început cu întruparea Fiului Său, nu înseamnă că ea are o acțiune exclusivă. Aceasta se vede clar din inițiativa, posibilitățile și rezultatele ei. Dumnezeu este Cel Care-i cheamă pe oameni la mântuire, îi conduce și le dăruiește harul Său. Misiunea Bisericii este însă lucrarea de care se folosește Dumnezeu pentru a-i chema pe oameni la mântuirea și desăvârșirea lor în Hristos. De aici rezultă necesitatea și importanța ei. Misiunea nu acționează exclusiv în ceea ce privește inițiativa, căci Dumnezeu este mărturisit prin întreaga creație. El trezește conștiințele oamenilor care devin apoi mărturisitori (cf. *Marcu* 1, 45; 7, 36; *Ioan* 4, 39; 9, 17-27; *Faptele Apostolilor* 10, 24), făcători de minuni (cf. *Marcu* 9, 39; *Luca* 9, 50), acționează mijlocit (cf. *Faptele Apostolilor* 5, 35-40) sau pasiv (cf. *1 Corinteni* 7, 12-14). Și în ceea ce privește posibilitățile ei, misiunea nu are un caracter exclusiv, deoarece Dumnezeu nu numai că îi pregătește pe oameni pentru a fi mărturisitori, ci îi și conduce și-i însoțește cu harul Său, lucrând prin ei (cf. *Marcu* 16, 20; *Faptele Apostolilor* 2, 37). În ceea ce privește rezultatele, rolul misiunii în lucrarea mântuitoare se întinde până la crearea ocaziei. Cel care îl mișcă pe om spre mântuire este exclusiv Dumnezeu, atât în prezentul istoric, cât și la judecata din urmă (cf. *Romani* 2, 14; *1 Corinteni* 5, 13; *Faptele Apostolilor* 20, 12; *Romani* 9, 16; *1 Corinteni* 3, 6; *2 Corinteni* 3, 5; *Filipeni* 2, 13).

Faptul că misiunea face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii ajunge pentru a arăta necesitatea și importanța ei. Dacă, concomitent cu această importanță generală, misiunea este privită în perspectivă eshatologică, în sensul importanței mântuirii și îndumnezeirii omului și a pregătirii tuturor ca Biserică pentru întâlnirea eshatologică cu Domnul Cel pururea prezent și Cel ce vine, importanța ei este decisivă. Misiunii i-a fost acordată această importanță din primele zile ale Bisericii, întrucât s-a recunoscut că Duhul Sfânt le-a încredințat

Apostolilor cele mai înalte vrednicii ale slujirii (cf. *Faptele Apostolilor* 6, 2; *1 Corinteni* 1, 17; 12, 28; *Efeseni* 4, 11). Că această concepție a existat, în general, în conștiința Bisericii se poate confirma din întreaga tradiție.

Dacă misiunea se întemeiază pe iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu, această iubire este și criteriul absolut al oricărei acțiuni misionare. Orice activitate misionară care nu are drept criteriu al ei iubirea și nu se manifestă după modelul întrupării (chenoză – asumare) – singura formă autentică de exprimare a iubirii în practică – nu slujește scopului misiunii și este o expresie a unei forme îndoielnice de misiune. Asemenea forme de misiune au existat totdeauna în istoria creștinismului. Ele încep cu Simon Magul (cf. *Faptele Apostolilor* 8, 9-24) și se extind până la amestecul dintre misiune și politică în epoca modernă și contemporană. În multe dintre aceste cazuri însă, independent de partea de responsabilitate a misionarilor, în privința falsificării egoiste a misiunii, activitatea lor a avut totuși roade. Faptul acesta dovedește prioritatea lucrării lui Dumnezeu în actul misionar (cf. *Filipeni* 1, 15-18).

În cadrul noului popor al lui Dumnezeu participă atât Biserica înțeleasă ca întreg, cât și fiecare dintre membrii ei la realizarea misiunii, dar nu independent, ci în relație reciprocă. Prin Biserică înțelegem aici atât Biserica luptătoare (*in statu viae*), cât și Biserica biruitoare (*in statu patriae*). Contribuția Bisericii biruitoare constă în rugăciunea pentru alții și în amintirea pe care au lăsat-o membrii ei. Biografia sfinților nu numai că a jucat totdeauna un rol hotărâtor pentru îndrumarea spirituală a credincioșilor, ci a constituit și cea mai importantă literatură misionară în Biserica Ortodoxă. Biserica, în totalitatea ei ca trup al lui Hristos și comunitate liturgică, are responsabilitatea realizării misiunii. Fiindcă vestirea și mărturisirea lui Hristos face parte din lauda și mulțumirea tuturor acelora care au avut bucuria de a se împărtăși de mântuirea adusă de El: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei* 10, 32). Parabola talanților despre înmulțirea darurilor are și o semnificație misionară: „Căci tot celui ce are i se va da și-i va prisosi" (*Matei* 25, 14-30). În același sens, Apostolul Iacob arată „că cel ce l-a întors pe păcătos de la

rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și va acoperi mulțime de păcate" (*Iacob* 5, 20). Responsabilitatea misiunii revine însă în mod deosebit acelora care sunt investiți cu harul preoției și li s-a încredințat în mod special „slujirea cuvântului" (*Faptele Apostolilor* 6, 4).

Condiția elementară pentru activitatea misionară a creștinilor este încadrarea lor în viața liturgică a Bisericii, deoarece mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune comuniunea strânsă cu Dumnezeu a creștinilor care fac misiune. Căci mesajul evanghelic înseamnă atât vestirea iconomiei mântuirii împlinită în Iisus Hristos, cât și prezentarea unui mod nou de viață în duhul Evangheliei. De aceea, activitatea misionară nu are voie să se desprindă de viața trăită în comuniune cu Dumnezeu, în Biserică prin Taine, cult, rugăciune, spiritualitate și diaconie, de care ea este legată indisolubil.

Premisa activității misionare pentru cei angajați în misiune este iubirea exprimată în practică după modelul Întrupării – iubire, chenoză, asumare –, care determină și principiile și metodele practice ale lucrării misionare. În concordanță și după exemplul chenozei, misionarul trebuie să se debaraseze de concepțiile veacului și de relațiile lumești, așa încât el să-L predice numai pe Hristos. Misionarul creștin trebuie să arate prin faptă și cuvânt că propovăduirea lui nu este altceva decât – așa cum spunea și Apostolul Pavel – un cuvânt de la Hristos și despre Hristos: „Căci nu pe noi înșine ne propovăduim, ci pe Hristos Iisus Domnul; iar noi înșine suntem robii voștri de dragul lui Iisus" (*2 Corinteni* 4, 5). Misiunea are succes atunci când vestea cea bună a mântuirii este însuflețită de viața în Hristos, caracterizată prin asceză și așteptarea eshatologică. Ca retragere de bună voie dintr-o atitudine hedonistă, de desfătare și consum, față de bunurile materiale, împreună cu dorința de a dărui și oferi aceste bunuri celor săraci și lipsiți, asceza face mai conștientă în viața creștinilor Crucea lui Hristos.

Misiunea trebuie să se acomodeze realităților vieții celor cărora ea li se adresează. După exemplul Fiului lui Dumnezeu, Care prin întrupare Și-a asumat condiția umană completă, fără rezerve, afară de păcat, misiunea trebuie să aibă în vedere omul întreg, nu ca noțiune abstractă, ci ca

realitate vie, concretă, cu toate nevoile sale spirituale și trupești, precum și pe cele ale mediului în care el trăiește. De această exigență a misiunii ține și obligația de a respecta valorile popoarelor, fiindcă „toate neamurile" se vor înfățișa la Judecata din urmă (cf. *Matei* 25, 32) și „vor umbla-n lumina" Împărăției cu bogăția și slava lor (cf. *Apocalipsa* 21, 24). Misiunea înseamnă luare de contact și apropiere de lume, sfințire și înnoire a lumii, înseamnă a da un conținut nou vechilor moduri de viață, a accepta culturile locale și formele lor de exprimare care nu contrazic credința creștină, transformându-le în mijloace ale mântuirii. În felul acesta misiunea se încadrează în spațiul și timpul dat și transformă lumea în trupul Bisericii.

Demersul activității misionare – așa cum foarte concludent îl prezintă Apostolul Pavel – constă în trimitere și predică: „Că oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum Îl vor chema pe Acela în Care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos" (*Romani* 10, 13-15, 17). Trimiterea trebuie înțeleasă atât spațial, ca plecare, cât și ca aplecare spre aproapele sau ca întrebuințare a diferitelor mijloace moderne de comunicare prin care se transmite mesajul Evangheliei. La rândul ei, predica trebuie înțeleasă atât ca adresare sau proclamarea cuvântului lui Dumnezeu, cât și ca faptă concretă, ca dialog și colaborare în vederea transmiterii credinței creștine.

Conținutul predicii misionare are două componente esențiale. Prima se referă la ascultătorii cuvântului, iar a doua la mesajul transmis. Conținutul primei părți constă în:

a) prezentarea omului în raport cu sine însuși, cu sensul vieții și aspirațiile sale, și în raport cu mediul în care trăiește;
b) asigurarea demnității omului în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, atât în unicitatea sa intangibilă și netrecătoare, cât și în cadrul comunității;

c) constatarea neîmplinirii existenței sale în raport cu sensul vieții și al aspirațiilor sale după comuniune, iubire tot mai deplină și netrecătoare și viață veșnică.

Conținutul părții a doua îl constituie:

a) mesajul mântuirii, împlinirii și desăvârșirii omului în Hristos ca biruință asupra răului și a morții și înveșnicirea în comuniunea de viață și de iubire cu Dumnezeu și cu semenii, împlinire care se poate realiza deja, parțial, în prezent și în mod desăvârșit în viitor, în viața veșnică;
b) necesitatea pocăinței, a întoarcerii la Dumnezeu prin credință, a intrării și creșterii spirituale în Biserică;
c) prezentarea consecințelor care rezultă, atât referitor la viața aceasta, cât și la cea viitoare, pentru cel ce primește cuvântul lui Dumnezeu propovăduit, respectiv al consecințelor care rezultă pentru cel ce respinge chemarea adresată prin acest cuvânt.

Conținutul predicii misionare nu este un cuvânt omenesc obișnuit, ci cuvântul lui Dumnezeu, „cuvântul vieții spre viață". În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Domnul Cel înviat și înălțat nu este numai Cel propovăduit de trimișii Săi, ci și Cel Care Se propovăduiește pe Sine mereu nou, chemându-ne la comuniunea cu Sine și așteptând răspunsul credinței noastre: „cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (*Luca* 10, 16). De aceea, predica misionară este un act de responsabilitate supremă care, dacă este făcut cu această conștiință, îi atrage și pe ascultători într-o responsabilitate asemănătoare. Dacă predica Evangheliei este cuvântul vieții care vine de la Dumnezeu și vizează omul întreg, în unicitatea sa netrecătoare, înseamnă că ea se referă atât la om ca unitate psihofizică, cât și la relațiile lui cu ceilalți oameni și cu natura materială. Așadar, primirea cuvântului are urmări pozitive nu numai pentru cel ce-l primește, ci și pentru relațiile cu semenii săi și cu întreg mediul înconjurător.

Cuvântul lui Dumnezeu întemeiază comuniunea omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu natura. În cadrul acestei perspective unificatoare, a cărei împlinire și desăvârșire o așteptăm în Împărăția lui Dumnezeu, fiecare operă socială, făcută în scopuri misionare, are sensul, necesitatea și justificarea ei. Cuvântul propovăduirii trebuie să fie însoțit de fapte concrete de slujire a omului spre viață. Mântuitorul Iisus Hristos însuși Și-a însoțit, întotdeauna, predica despre Împărăția lui Dumnezeu cu fapte dătătoare de viață, fapte concrete de slujire: a vindecat bolnavi de tot felul, i-a săturat pe cei flămânzi, a scos demoni și a înviat morți. În epoca patristică și în cea bizantină, opera filantropică a Bisericii a fost considerabilă, dar ea a fost dezvoltată în perspectivă sacramentală, în strânsă legătură cu adorarea lui Dumnezeu prin rugăciune și cult. Fiindcă rugăciunea este izvorul acestei iubiri dezinteresate, iar slujirea aproapelui este desăvârșirea rugăciunii. Unde, în caz contrar, această lucrare misionară este promovată independent sau fără cuvântul vieții, se promovează de fapt dezbinarea lumii. În acest caz, misiunea trădează, cu timpul, pe cel ce trimite, îi încarcă pe trimiși cu responsabilitate care depășește cu mult competența și puterile lor și rămâne fără rezultate semnificative.

În concluzie, misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, întrucât prin ea se perpetuează, până la sfârșitul veacurilor, trimiterea lui Hristos și a Duhului Sfânt în lume. Biserica este condiția, instrumentul, realizarea și rezultatul misiunii; de aceea misiunea este o dimensiune esențială a Bisericii. Biserica este mereu în stare de misiune; ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară.

II.4.1. Motivul, scopul și aspectele misiunii în relație cu lumea și Împărăția lui Dumnezeu

Motivul misiunii poate fi studiat din mai multe puncte de vedere: al dragostei de Dumnezeu și de oameni, al ascultării față de porunca Domnului (cf. *Matei* 28, 19), al dorinței de mântuire a oamenilor sau al dorinței de a sluji lui Dumnezeu. Toate acestea sunt, fără îndoială,

motive importante ale misiunii, dar ele trebuie integrate într-unul care le cuprinde pe toate, pentru a se evidenția că misiunea nu este numai o „operă de altruism", „ascultare", „folos" sau o simplă manifestare a dragostei. *Misiunea creștină este o necesitate interioară, atât pentru Biserică, în ansamblul ei, cât și pentru fiecare creștin ca membru al Bisericii, izvorâtă din iubirea de Dumnezeu și de oameni.* Biserica, și fiecare creștin încorporat în Hristos, care trăiește cu adevărat în El, nu poate să vadă lumea, să gândească, să simtă și să acționeze altfel decât Hristos. Biserica și fiecare creștin cunoaște că Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc" (*Faptele Apostolilor* 17, 26) și că El „voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (*1 Timotei* 2, 4). Conștiința mântuirii universale prin jertfa (cf. *Coloseni* 1, 20) și învierea lui Hristos, în perspectiva eshatologică a „recapitulării tuturor" în Hristos, spre slava lui Dumnezeu și fericirea veșnică a celor mântuiți constituie forța care dinamizează misiunea:

> „Veniți toate neamurile, cunoașteți puterea tainei înfricoșătoare, că Hristos, Mântuitorul nostru, Cuvântul cel dintru început, S-a răstignit pentru noi, și de bunăvoie S-a îngropat, și a înviat din morți ca să mântuiască întreaga lume. Acestuia veniți să I ne închinăm" (*Tropar, Utrenia de duminică*).

Cu ochii ațintiți spre finalul eshatologic, scopul istoriei, Ortodoxia simte în mod spontan necesitatea interioară de a-și armoniza planul vieții sale cu planul lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a tuturor în Hristos pentru ca întreaga creație să aducă doxologia cuvenită lui Dumnezeu. De aceea, așa cum spunea Apostolul Pavel, „dacă vestesc Evanghelia, nu-mi este spre laudă, pentru că stă asupra mea datoria, Căci vai mie dacă nu voi binevesti!" (*1 Corinteni* 9, 16).

Pentru Biserică, misiunea, adică transmiterea cuvântului și harului lui Dumnezeu, vestirea slavei lui Dumnezeu, Care S-a descoperit „în Hristos" spre mântuirea lumii, constituie o profundă necesitate interioară, o poruncă existențială. Nimic nu este mai prețios decât adevărul lui

Dumnezeu descoperit în Iisus Hristos pe care Biserica îl propovăduiește și-l transmite în iubire; nici adevăr fără iubire, nici iubire fără adevăr.

Scopul misiunii creștine este unul ultim și unul imediat. Scopul sau scopurile imediate ale misiuni sunt subordonate și slujesc scopului ultim al misiunii creștine. Din momentul Cincizecimii, când misiunea lui Dumnezeu s-a revelat în dimensiunea ei trinitară, toți cei câți prin credință și Taine au văzut slava lui Hristos, „slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr" (*Ioan* 1, 14), sunt asumați în Hristos, au luat pecetluirea Duhului Sfânt, participând, potrivit iconomiei divine, la misiunea lui Hristos, așa cum El însuși a spus: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi" (*Ioan* 20, 21). Deoarece misiunea creștinilor este încorporată în misiunea lui Dumnezeu, *scopul final* al misiunii creștine este identic cu cel al misiunii Fiului: „*recapitularea tuturor*" în Hristos și participarea noastră la slava veșnică a lui Dumnezeu (cf. *Efeseni* 1, 10-12), *la viața și iubirea Lui*, în Împărăția Sa.

După învierea și înălțarea Sa, Hristos devine polul de convergență al unității restaurate, centrul reintegrator al omului și al lumii. Împăcarea cu Dumnezeu a tuturor lucrurilor s-a înfăptuit deja, descoperirea deplină a acestui eveniment implică însă un proces istoric, în care fiecare persoană umană își însușește mântuirea adusă de Hristos, așteptând împlinirea eshatologică deplină: „Iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă" (*Coloseni* 3, 4). Misiunea creștină este participarea credincioșilor la desfășurarea împlinirii recapitulării tuturor în Hristos și se realizează prin împlinirea obiectivelor sau scopurilor imediate ale misiunii: predicarea sau propovăduirea Evangheliei și întemeierea „Bisericii locale". *Predicarea Evangheliei* este o condiție fundamentală pentru această împlinire și, în consecință, ea este scopul imediat al misiunii creștine. Predica misionară este deja o mișcare doxologică, invitație și participare la viața Domnului celui preaslăvit, împărtășire tainică de slava Lui și comuniune care va fi descoperită la cea de a doua venire a Sa (cf. *Romani* 8, 18; *1 Petru* 5, 1). Predicarea Evangheliei vizează întemeierea „Bisericii locale" care, prin Taine și prin întreaga ei viață, va participa la

viața „Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică", al cărei cap este Hristos (cf. *Efeseni* 1, 22; 4, 15; 5, 23; *Coloseni* 1, 18).

II.4.2. Aspectele misiunii creștine

De la început, misiunea Bisericii s-a angajat în aceste două mari direcții: misiunea *ad extra,* sau externă, propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor, și misiunea *ad intra,* sau internă, prin care Biserica s-a preocupat de cei botezați, organizând viața internă, liturgică și socială a comunității creștine. Astfel, Biserica apare de la început atât ca o comunitate euharistică – poporul Lui Dumnezeu deja răscumpărat, care duce o viață nouă în Duhul Sfânt – cât și ca o comunitate apostolică misionară, care are conștiința unei trimiteri speciale la cei necredincioși. Istoria Bisericii din primele secole creștine este o mărturie exemplară în această privință. Altfel spus, misiunea creștină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii, „*mergând învățați toate neamurile",* și vizează încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, în care participăm la viața de comuniune și iubire a Sfintei Treimi, „*botezându-le în numele Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh",* cu îndemnul de a stărui în dreapta credință (cf. *1 Timotei* 1, 10), în sfințenie, mărturie și slujire: „învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă" (*Matei* 28, 18-19).

Astăzi se face o legătură mai organică între misiunea internă și externă, deoarece Biserica este trimisă în lume, iar lumea se poate găsi în orice timp și în orice loc. Lumea spre care este trimisă Biserica poate fi definită mai degrabă ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă acea realitate concretă în care oamenii, primind Evanghelia, sunt așezați pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, „lumea" se poate găsi atât în spațiul care nu a fost niciodată creștin, cât și în structurile moderne ale societății secularizate. Procesul de secularizare care însoțește civilizația tehnologică, ideologiile seculariste și secularizante și folosirea lor ca putere politică, toate acestea sunt

semne ale „lumii". Printr-o precizare mai concretă, se disting mai multe aspecte în cadrul activității misionare a Bisericii, care sunt strâns legate între ele și se intercondiționează reciproc. Acestea sunt:

Evanghelizarea, care înseamnă proclamarea directă și publică a Evangheliei, anunțarea prin cuvânt și faptă a planului sau a iconomiei lui Dumnezeu pe care o are cu lumea și care s-a împlinit în Iisus Hristos: „ca Începătoriilor și Stăpâniilor celor din ceruri să li se facă acum cunoscută prin Biserică înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri, potrivit cu planul cel din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru. Cel întru Care, prin credința în El, cu încredere avem îndrăznire și cale deschisă spre Dumnezeu" (*Efeseni* 3, 10-12). „Slujirea cuvântului" (*Faptele Apostolilor* 6, 4), predicarea explicită a Evangheliei reprezintă chemarea esențială a Bisericii. În acest sens, Sf. Apostol Pavel spune: „că dacă eu binevestesc Evanghelia n-am de ce să mă laud; fiindcă asupra mea stă trebuința. Că vai mie dacă nu voi binevesti! Că dacă fac aceasta de bună voie am plată; dar dacă o fac fără voie, am doar sarcină ce mi s-a încredințat" (*1 Corinteni* 9, 16). Aceasta, deoarece convertirea nu este altceva decât ascultarea și primirea prin credință a cuvântului lui Dumnezeu, „Cel Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (*1 Timotei* 2, 4). „Dar cum Îl vor chema pa Acela în Care n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși?" (*Romani* 10, 14-15).

Mărturia (sau *martyria*) este o exigență internă a credinței: „crezut-am, pentru aceea am și grăit – și noi credem; pentru aceea grăim" (*2 Corinteni* 4, 13), „că noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut și auzit" (*Faptele Apostolilor* 4, 20). Ea constă în slujirea Evangheliei prin cuvânt și faptă, prin modul de viață trăit în duhul Evangheliei lui Hristos. Convertirea este adesea rezultatul calității vieții creștine (cf. *Faptele Apostolilor* 5, 12-16). Mesajul evanghelic înseamnă mai mult decât simpla vestire a cuvântului, el cuprinde întreaga viață a Bisericii în Duhul Sfânt. De aceea, activitatea misionară nu se poate desprinde de viața trăită în comuniune cu Dumnezeu în Biserică, de care aceasta

este legată indisolubil. Căci misiunea este modul în care membrii Bisericii propovăduiesc și transmit harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii sau încearcă să-i trezească și să-i întărească pe cei adormiți, creștini numai cu numele.

Mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune viața trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu în Biserica lui Hristos, susținută de energia Duhului Sfânt. Biserica creștină apare în istorie în ziua Cincizecimii sub semnul entuziasmului pascal și al spiritului evanghelic, pe care Duhul Sfânt le-a insuflat Apostolilor și tuturor celor prezenți la acest mare eveniment în Ierusalim. Viața creștină ca atare, sfințenia membrilor Bisericii sau „purtarea frumoasă" (*1 Petru* 2, 12) a creștinilor constituie cea mai puternică metodă de misiune. Astăzi, cuvântul *mărturie* are un sens foarte larg și se referă la totalitatea vieții creștine trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune, cult, Taine, spiritualitate și diaconie. Viața creștină autentică este o continuă mărturie și, ca atare, o formă de misiune. Tendinței de secularizare de astăzi nu i se poate opune decât sfințenia vieții creștine.

Diaconia înseamnă solidaritatea Bisericii cu toți oamenii, mai ales cu cei săraci, cu cei aflați în nevoi și suferință, în lupta lor pentru binele comun, pentru transformarea societății. Nu se poate despărți evanghelizarea și mărturia creștină de slujire, deoarece Biserica este în slujba tuturor pentru a instaura duhul Evangheliei lui Hristos printre oameni, adică o ordine de împăcare, dreptate și libertate. Căci Biserica este sacramentul Împărăției lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. De aceea, ea luptă în numele tuturor și pentru toți. Separarea, care încă se mai face între evanghelizare și acțiunea socială, între teologia verticală și cea orizontală, este o separare artificială și nebiblică, fiindcă Evanghelia este, în același timp, proclamarea unui mesaj dumnezeiesc către lume, precum și prezentarea unui nou mod de viață. A predica Evanghelia înseamnă a deveni solidari cu săracii pământului, cu cei lipsiți, triști și oprimați, așa cum afirmă Mântuitorul Iisus Hristos, citând din cartea profetului Isaia, la începutul misiunii Sale: „Duhul Domnului peste Mine, că El M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima

zdrobită, robilor să le propovăduiesc dezrobirea și orbilor vederea, pe cei asupriți să-i eliberez și să vestesc anul bineprimit al Domnului" (*Luca* 4, 18-19). Fără această solidaritate, misiunea Bisericii însăși este pusă în discuție. Și aceasta nu pentru că Biserica ar avea competența și mijloacele practice pentru a rezolva problema sărăciei economice, problemele sociale și nevoile oamenilor, ci pentru că ea trebuie să exercite funcția critică, proprie Evangheliei, pentru învingerea nedreptății, care stă la baza sărăciei și a ajuta pe cei ce nu sunt săraci materialmente să-și echilibreze existența și să se elibereze de preocuparea egoistă de buna lor stare materială, în așa fel încât aceasta să nu constituie o preocupare în sine, ci o rezultantă a bunei fraternități între oameni și a unei permanente griji pentru nevoile celorlalți. Trăind în mijlocul luptelor acestei lumi, Biserica este chemată să-și exercite funcția ei profetică, de a distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, ea trebuie să zică *„da"* la tot ceea ce este în conformitate cu Împărăția lui Dumnezeu, așa cum acesta s-a descoperit în viața lui Hristos și să zică *„nu"* față de tot ceea ce degradează demnitatea și libertatea omului. Separarea între creștinii care se consacră studiului și rugăciunii și între cei angajați în acțiunea socială în numele lui Hristos nu poate decât să slăbească misiunea Bisericii. În acest caz, acțiunea socială riscă să fie redusă la un activism plin de râvnă, dar sprijinit pe idealuri neclare, iar cultul, la o ceremonie privată, lipsită de orice interes activ față de aproapele.

Pastorația (de la *pasco, -ere* = a hrăni) înseamnă acțiunea de a întreține prin mâncare, de a oferi hrană duhovnicească credincioșilor, „spre zidirea Bisericii" (*Efeseni* 4, 11-15). Iisus Hristos însuși Se numește pe Sine „Păstorul cel Bun", întrucât Își pune sufletul pentru oile Sale (cf. *Ioan* 10, 11) în dublu sens: de devotament față de ucenicii Săi cu care El este unit în mod intim (cf. *Ioan* 10, 14-15) și de jertfire a vieții Sale pentru aceștia. El Își dă într-adevăr viața, nu silit de cineva, ci din propria Sa voință, în ascultare desăvârșită față de Tatăl (cf. *Ioan* 10, 17-18). În aceasta se desăvârșește activitatea Sa de Păstor. Prin jertfa și învierea Sa, Iisus Hristos ca Păstor dăruiește viață, comuniune și iubire. Tot așa preotul este „păstor" în calitatea sa de săvârșitor al Sfintelor Taine

și în special al Sfintei Euharistii, restituind actul în care Hristos însuși S-a dat pe Sine pentru viața lumii. Preotul face pastorație în lucrarea sa de săvârșire a Sfintelor Taine, care constituie „hrana" Bisericii, și prin întreaga sa activitate de îndrumare spirituală, izvorâtă din devotament jertfelnic față de misiunea sa.

Bibliografie: Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană,* (ediția a 2-a, include ambele părți), Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010; Pr. Ion Bria (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, „Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 2, pp. 238-239; Pr. I. Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Pr. I. Bria, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, București, 1992; Pr. I. Bria et al., *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, Labor et Fides Genèves, Les Éditions CLE Yaoundé, 2003; Pr. Ioan Ică, „Dreifaltigkeit und Mission", în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLII (1997), 1-2, pp. 13-19; Karl Müller, Theo Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987; Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, [2]1996, [3]2003, [4]2010; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă, Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, trad. Ștefan Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013.

CAPITOLUL III

EXIGENȚELE MISIUNII CREȘTINE

III.1. Propovăduirea Evangheliei și transmiterea dreptei credințe în contextul Tradiției apostolice (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Principala chemare a apostolilor este predicarea Evangheliei, deoarece prima condiție sau primul pas pentru intrarea în comuniunea cu Dumnezeu este întoarcerea omului la El ca la centrul existențial al vieții sale și la cunoașterea Lui, așa cum El S-a revelat în Persoana, viața și lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, de la întrupare și până la Pogorârea Sfântului Duh: „aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (*Ioan* 17, 3). Cum se ajunge la această întoarcere a omului la Dumnezeu și la cunoașterea Lui ne arată Mântuitorul în rugăciunea adresată Tatălui, în ajunul Pătimirilor Sale, când spune: „Eu Te-am preamărit pe Tine pe pământ; lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac l-am săvârșit" (*Ioan* 17, 4). „Lucrul" la care se referă Iisus aici este descoperirea „singurului și adevăratului Dumnezeu" și a lucrării Lui mântuitoare în Hristos, pentru ca oamenii să primească această descoperire, să-L cunoască și să trăiască potrivit acesteia, așa cum reiese din aceeași rugăciune: „Arătat-am numele Tău oamenilor [...] cuvintele pe care Mi le-ai dat le-am dat lor, iar ei le-au primit și au cunoscut cu adevărat că de la Tine am ieșit, și au crezut că Tu M-ai trimis" (*Ioan* 17, 6-8).

1. *Lucrarea cuvântului*

Întoarcerea la Dumnezeu și cunoașterea Lui presupune, așadar, revelarea continuă a lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare în Iisus Hristos prin propovăduirea Evangheliei. Cuvântul lui Dumnezeu propovăduit lucrează în sufletele celor ce-l ascultă cu sinceritate și-l primesc și produce convertirea și cunoașterea lui Dumnezeu. De aceea, Iisus Și-a început activitatea publică „propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu": „Plinitu-s-a vremea și împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie!" (*Marcu* 1, 14-15; a se vedea și *Matei* 4, 23; 9, 35). Cea mai intensă și mai expusă parte a lucrării Lui este predicarea Evangheliei, impresia făcută ca predicator și învățător fiind foarte puternică: „și erau uimiți de învățătura Lui, că El îi învăța ca Unul Care are putere, iar nu în felul cărturarilor [...] încât se întrebau zicând: ce este aceasta? Învățătură nouă și cu putere (cf. *Marcu* 1, 22, 27). Pe tot parcursul activității Sale, până la înviere, ucenicii și mulțimile care Îl urmează Îl numesc „Învățător" și Iisus confirmă aceasta: „Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, fiindcă sunt" (*Ioan* 13, 13). El compară viața Sa cu o zi plină de lumină în care Își împlinește opera fără restricții. După aceea, vine noaptea, fără lumină, când nu mai poate lucra (cf. *Ioan* 11, 9-10). Pentru a se înțelege lucrarea cuvântului lui Dumnezeu propovăduit și importanța acesteia în întoarcerea omului la Dumnezeu și cunoașterea Lui, Mântuitorul Iisus Hristos spune parabola semănătorului, în care cuvântul propovăduit este asemănat cu sămânța care semănată fiind dă roade (cf. *Matei* 13, 3-23). Sămânța este aruncată, cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit, iar semănatul Evangheliei produce recoltă mare. Încununată prin jertfă și înviere, slujirea lui Iisus a fost o neîncetată dedicare revelării lui Dumnezeu prin cuvânt și faptă: „și cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui Care M-a trimis (*Ioan* 14, 24).

Sesizând prezența personală a lui Dumnezeu în Iisus Hristos și în cuvântul propovăduit de El, Apostolii, după ce ascultă cuvântarea lui Iisus despre pâinea vieții (cf. *Ioan* 6, 31-63), exclamă: „Tu ai cuvintele vieții veșnice și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristos Fiul

lui Dumnezeu celui Viu (cf. *Ioan* 6, 68-69). Hristos Se descoperă în mod personal și Se comunică în cuvintele și actele Sale: „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și viață" (*Ioan* 6, 63). De aceea spune: „cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică" (*Ioan* 5, 24). Asumând prin întrupare modul de comunicare uman, Dumnezeu Se comunică în modul cel mai direct și mai accesibil oamenilor. Iar modul specific de comunicare uman este cuvântul, pentru că omul este o ființă cuvântătoare, ființă care se distinge, se manifestă, se revelează și se comunică prin cuvânt. Din aceste motive, Iisus Hristos Cel înviat, înainte de înălțare, încredințează Apostolilor misiunea propovăduirii Evangheliei nu numai sub forma unui sfat, ci ca o poruncă: „Mergând învățați toate neamurile!" (*Matei* 28, 18); „mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura" (*Marcu* 15, 16)! Propovăduirea Evangheliei, învățarea și păzirea celor cuprinse în ea a însemnat pentru Apostoli o obligație dumnezeiască și au împlinit-o cu dăruire totală, pecetluind lucrarea slujirii cuvântului cu jertfa vieții lor.

În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Domnul Cel înviat și înălțat este prezent, nu ca un simplu mesaj care amintește de evenimente trecute, ci ca unul Care lucrează și interpelează pe oameni: „cine vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă" (*Luca* 10, 16). În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Iisus Hristos nu este numai Cel propovăduit de trimișii Săi, ci este Cel ce Se propovăduiește pe Sine mereu nou, arătând tot ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră, ce face în prezent și ce pregătește ca realitate ultimă pentru noi. Evanghelia după Marcu se încheie, de aceea, cu următoarele cuvinte: „Deci Domnul Iisus Hristos, după ce a vorbit cu ei, S-a înălțat la cer și a șezut de-a dreapta lui Dumnezeu. Iar ei, plecând, au propovăduit pretutindeni, Domnul lucrând împreună cu ei (prin ei n.n.) și întărind cuvântul prin semnele ce urmau" (*Marcu* 16, 19-20). În cuvântul propovăduirii Evangheliei, Hristos Cel înviat și înălțat este prezent în Duhul Sfânt și ni-L revelează pe Dumnezeu în lucrarea Lui mântuitoare, chemându-ne la comuniunea cu Sine și așteptând răspunsul credinței noastre. Vestirea istorică a lui Hristos, predicarea Evangheliei este, de

aceea, o obligație permanentă ce revine întregii Biserici, o „trimitere" de la care ea nu se poate sustrage. Chemarea principală a Apostolilor este predicarea Evangheliei, având prioritate față de orice slujire apostolică. De aceea, Apostolii au ales pe cei șapte diaconi pentru a se ocupa de lucrarea caritativă a Bisericii, ca ei să se poată dedica slujirii cuvântului (cf. *Faptele Apostolilor* 6, 4). Pentru a sublinia prioritatea propovăduirii Evangheliei în slujirea apostolică, Apostolul Pavel spune: „Hristos nu m-a trimis să botez, ci să binevestesc" (*1 Corinteni* 1, 17). „Că vai mie dacă nu voi binevesti!" (*1 Corinteni* 9, 16).

2. *Convertirea*

Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Sfântul Duh lucrează prin acesta și produce în sufletele celor ce-l ascultă și-l primesc convertirea prin credință, așa cum a lucrat în sufletele celor care au ascultat predica Apostolului Petru în ziua pogorârii Sfântului Duh: „Iar ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli. Bărbați frați ce să facem?" „Și mulți din cei ce auziseră cuvântul au crezut". „În timp ce Petru vorbea cuvintele acestea, Duhul cel Sfânt S-a pogorât peste toți cei ce ascultau cuvântul" (*Faptele Apostolilor* 2, 37; 4, 4; 10, 44). Subliniind rolul decisiv al predicării Evangheliei în procesul convertirii prin credință, Apostolul Pavel scrie: „Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor? Și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude prin cuvântul lui Hristos" (*Romani* 10, 13-15, 17).

Convertirea prin credință este poarta mântuirii, primul pas în viața creștină: „fiindcă cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El există și că răsplătitor se face celor ce-L caută" (*Evrei* 11, 6). Convertirea, ca și credința, este un act liber, sinergetic. Convertirea nu înseamnă a constrânge pe cineva să primească credința creștină. Credința, prin însăși natura ei, ca act liber sinergetic, nu se impune prin constrângere ci se oferă numai: „dacă vrei să fii desăvârșit... vino

de-Mi urmează Mie" (*Matei* 19, 21), îi spune Iisus tânărului bogat. Sau: „Iată Eu stau la uşă şi bat: de-Mi va auzi cineva glasul şi va deschide uşa voi intra la el, şi voi cina cu el şi el cu Mine" (*Apocalipsa* 3, 20). De aceea, Biserica nu face misiune fără să se preocupe de cei ce primesc credinţa, de propria lor conştiinţă şi libertate. Iar oferirea credinţei se face prin predicarea Evangheliei.

Convertirea este un act de profundă schimbare şi înnoire spirituală, *metanoia*. Ea este rodul unei duble mişcări: a lui Dumnezeu către om şi a omului către Dumnezeu: „Aşa zice Domnul Savaot. Întoarceţi-vă către Mine şi atunci Mă voi întoarce şi Eu către voi" (*Zaharia* 1, 3). „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit întâi" (*1 Ioan* 4, 19). Convertirea înseamnă a renunţa la idolatrie absurdă, pentru a sluji Dumnezeului celui viu şi adevărat (cf. *1 Tesaloniceni* 1, 9). Ea este o întoarcere acasă, la Dumnezeu, a omului întreg şi este posibilă numai prin pocăinţă ca recunoaştere a păcatului propriu, a înstrăinării de Dumnezeu şi a necesităţii harului mântuitor, precum şi dispoziţia de a împlini întru totul voia lui Dumnezeu: „tot cel ce face voia lui Dumnezeu, acela este fratele Meu şi sora Mea şi mama Mea" (*Matei* 12, 50; *Marcu* 3, 35), spune Mântuitorul. Iar cel ce s-a întors la Dumnezeu ca la centrul său existenţial „în aşa fel încât credinţa şi nădejdea lui să fie-n Dumnezeu", născut fiind la „viaţa în Hristos" prin Botez, are o identitate nouă. Germenele acestei „naşteri din nou" (*1 Petru* 1, 3) este cuvântul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică: „sunteţi născuţi din nou, nu din sămânţă stricăcioasă, ci nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu şi care rămâne în veac. Iar cuvântul acesta este, care vi s-a binevestit vouă" (*1 Petru* 1, 23, 25).

3. *Credinţa ca act personal*

Credinţa este actul personal prin care, sub influenţa harului dumnezeiesc ce lucrează prin cuvântul propovăduirii, ne deschidem sufletul şi primim adevărul mântuitor. În actul credinţei ne dăruim în mod liber lui Dumnezeu printr-un act de răspuns, de smerenie şi recunoştinţă faţă de autorevelarea Sa. Această primire a adevărului descoperit de Dumnezeu

se face prin lucrarea harului, dăruit prin ascultarea cuvântului lui Dumnezeu propovăduit de Biserică. Primirea adevărului prin credință ne duce la predarea noastră deplină lui Dumnezeu în Taina Botezului, prin care ne naștem la o viață nouă în Hristos, ca membri ai Bisericii Sale, așa cum cei ce au ascultat predica Apostolilor și „au primit cuvântul s-au botezat" și „s-au adăugat Bisericii" (*Faptele Apostolilor* 2, 41, 47). Subliniind nașterea la viața cea nouă în Hristos prin Botez, care urmează credinței născută din cuvântul predicării Evangheliei, Apostolul Pavel spune: „oare nu știți că toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat? Așadar, prin Botez ne-am îngropat cu El în moarte pentru ca, așa cum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, tot astfel și noi să umblăm întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 3-4). „Fiindcă toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus. Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat" (*Galateni* 3, 26-27). Astfel, credința născută prin lucrarea harului din cuvântul propovăduirii, dar cu adeziunea și colaborarea noastră, desăvârșită în Botez, este actul personal de primire a adevărului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în totală comuniune cu El în Iisus Hristos „pe Care-l iubiți fără să-L fi văzut; întru Care crezând fără încă să-L vedeți, bucurați-vă cu bucurie de negrăit și preamărită, dobândind sfârșitul credinței voastre: mântuirea sufletelor" (*1 Petru* 1, 8-9).

4. *Cunoașterea prin credință*

Apostolul Pavel definește credința ca fiind „ființarea celor nădăjduite și dovada lucrurilor nevăzute" (*Evrei* 1, 1). De aici rezultă că credința oferă cunoașterea lui Dumnezeu și a lucrărilor Lui, cunoașterea realităților dumnezeiești nevăzute. Ea este îndreptată spre viitor, spre realitatea ultimă din care, prin credință, avem deja acum o arvună. „Căci acum vedem ca prin oglindă, în ghicitură, dar atunci față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut" (*1 Corinteni* 13, 12). Credința este o vedere spirituală, în parte, nedesăvârșită, dar directă și nemijlocită, a tainei lui Dumnezeu și a lucrării Lui. Este o lumină pe care

ne-o dă Dumnezeu pentru a-L vedea în lumina Sa cea neapropiată (cf. *1 Timotei* 6, 16): „întru lumina Ta vom vedea lumină". Credința este transpunerea omului într-o nouă dimensiune a existenței, în existența de comuniune cu Dumnezeu. Iar această experiență a credinței este o cunoaștere teologică, în care taina lui Dumnezeu, Care Se revelează în mod personal, este cunoscută fără să fie definită, este interiorizată fără să fie epuizată. Prin credință, creștinul are capacitatea spirituală, dată de Dumnezeu, de a-L cunoaște așa cum El Se revelează și de a trăi în comuniune cu El.

Credința ca primire a adevărului lui Dumnezeu și mărturisire a Revelației despre mântuirea în Hristos ține de însăși identitatea creștinului, fiind condiția esențială de a fi ucenic al lui Hristos și membru al Bisericii Sale. Ea este expresia verbală a experienței comuniunii cu Dumnezeu în Iisus Hristos și face parte din lauda și mulțumirea celui ce a devenit prin credință „martor" al lui Hristos, fără să fi fost martor istoric al Lui: „Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și Eu în fața Tatălui Meu Care este în ceruri" (*Matei* 10, 32). Credința mărturisită este semnul care indică fidelitatea ultimă a credinciosului. Afirmarea explicită a credinței în Hristos și în lucrarea Lui mântuitoare este indispensabilă apartenenței la Biserică și împărtășirii cu Sfintele Taine: „Cred Doamne și mărturisesc că Tu ești Hristos Fiul lui Dumnezeu Celui viu".

Propovăduirea Evangheliei după exemplu vizează constituirea și realizarea în mod liturgic-sacramental a trupului lui Hristos – Biserica. De la începutul creștinismului, răspândirea Evangheliei s-a concretizat în formarea comunităților creștine prin convertire personală prin credință, botezarea în numele Sfintei Treimi și creșterea duhovnicească prin primirea Sfintelor Taine, participarea la cult, mărturie și slujire în cadrul acestor comunități, ca realizare concretă a trupului eclesial al lui Hristos. Cartea *Faptele Apostolilor* arată aceasta atunci când afirmă că cei ce au primit cuvântul lui Dumnezeu și s-au botezat „stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (2, 42).

III.1.1. Transmiterea credinței adevărate

Credința ca act personal de primire a adevărului lui Dumnezeu și de trăire a acestui adevăr în comuniune cu Dumnezeu, născută din propovăduirea Evangheliei de către Biserică, conține Revelația dumnezeiască ce culminează în Iisus Hristos. De aceea, „cuvântul adevărului" (*2 Timotei* 2, 15) – transmiterea nealterată a acestei Revelații sau a dreptei credințe – constituie a doua exigență a misiunii creștine. În misiunea sa, Biserica nu inventează Evanghelia, ci transmite în fiecare timp și loc „credința dată sfinților, odată pentru totdeauna" (*Iuda* 3).

III.1.1.1. *Împlinirea Revelației în Iisus Hristos*

Propovăduirea Bisericii, conținutul credinței depinde în mod exclusiv de descoperirea dată odată pentru totdeauna în Iisus Hristos (cf. *Evrei* 7, 7). În El, Dumnezeu S-a descoperit în formă eshatologică și definitivă: „Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște pe Fiul, decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-L cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere (cf. *Matei* 11, 27). „Pe Dumnezeu nimeni niciodată nu L-a văzut; Fiul Cel Unul-Născut care este în sânul Tatălui, El L-a făcut cunoscut; căci legea prin Moise s-a dat, dar harul și adevărul prin Iisus Hristos au venit" (*Ioan* 1, 17-18; *Evrei* 1, 1-3). Iisus Hristos este ultima etapă a Revelației dumnezeiești și împlinirea planului lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii. Prin înomenire, Fiul lui Dumnezeu vine în maximă apropiere de noi și ni-L descoperă pe Dumnezeu în mod deplin și în conformitate cu posibilitățile noastre de primire a adevărului și a harului Său (cf. *Ioan* 1, 1, 14). Iisus Hristos ne descoperă în formă umană adevărul deplin despre Dumnezeu, despre om, despre creație și despre mântuirea și îndumnezeirea omului și transfigurarea creației. În El avem realizată Împărăția viitoare a lui Dumnezeu și de aceea Revelația în Iisus Hristos are un caracter definitiv, profetic și eshatologic, de anticipare a țintei finale a întregii creații. Biserica nu așteaptă o nouă revelație publică înainte de

Parusie. Revelația va avea o formă finală la a doua venire a lui Hristos în slavă, când va fi „un cer nou și un pământ nou" (*Apocalipsa* 21, 1). Atunci „cei drepți vor străluci ca soarele în împărăția Tatălui lor" (*Matei* 13, 43), în sensul că de ceea ce s-a realizat în Hristos Cel înviat și înălțat se vor împărtăși drepții și întreaga creație, „pentru ca Dumnezeu să fie totul întru toate" (*1 Corinteni* 15, 28). Până atunci, Sfântul Duh, Care-L face prezent pe Hristos, conduce Biserica și pe credincioșii ei la înțelegerea și trăirea adevărului Revelației (cf. *Ioan* 14, 20; 16, 13-14).

III.1.1.2. *Regula credinței, regula vieții*

Revelația este acțiunea de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului care crede și se împărtășește de lucrarea Lui mântuitoare în comuniunea cu Dumnezeu. Ea se face prin cuvine și acte ale lui Dumnezeu și este o acțiune de luminare și transformare a omului care crede. Cunoștințele date prin Revelație exprimă această acțiune de coborâre a lui Dumnezeu la om și de înălțare a omului în comuniunea cu Dumnezeu și sunt totodată și îndemnuri pentru noi de a colabora cu El pentru realizarea acestei comuniuni. Căci comuniunea lui Dumnezeu cu omul care crede nu se face fără colaborarea liberă a omului. De aceea, transmiterea integrală a Evangheliei sau a cunoștințelor date prin Revelație, adică a conținutului credinței creștine, are o importanță decisivă pentru viața creștină și de aceea transmiterea credinței adevărate este o exigență a misiunii creștine.

Credința vine prin cuvântul propovăduirii și este în mod esențial răspuns la acest cuvânt. Între mărturisirea credinței și răspunsul credinței există o intercondiționare reciprocă. Credința ca rod al lucrării harului în sufletele celor ce ascultă și primesc cuvântul Evangheliei sau învățătura de credință creștină este răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu: „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi" (*1 Ioan* 4, 19). De aceea, între credința ca act personal de primire și trăire a adevărului lui Dumnezeu și conținutul Evangheliei trebuie să fie o corespondență. Căci conținutul credinței determină conținutul vieții creștine, regula

credinței devine regula vieții. Altfel spus, concepția creștinului despre om, despre istorie și societate este la înălțimea concepției sale despre Dumnezeu și despre lucrarea lui mântuitoare. Numai acea credință prin care se însușește conținutul integral al Evangheliei generează acea atitudine, acel mod de viață care corespunde exigențelor Evangheliei. Există o legătură directă între realitatea credinței și realitatea existenței. Credința înseamnă nu numai a gândi altfel, ci și a exista altfel, a trăi și a muri în deplină dăruire a întregii existențe lui Dumnezeu: „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm!". Credința se manifestă în acte și evenimente personale și colective. Taina credinței este transpusă în fapte istorice, în spiritualitatea creștină și orientează întreaga viață a credinciosului. „Cuvântul vieții cu tărie ținându-l", creștinii sunt „ca niște luminători în lume" (*Filipeni* 2, 15-16). Hristos Domnul S-a revelat pe Sine ca fiind „Calea, Adevărul și Viața" (*Ioan* 14, 6). Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat ca să ni-L reveleze pe „Dumnezeu Cel adevărat" (*1 Ioan* 5, 20), iar adevărații închinători ai Lui trebuie să I se închine „în duh și în adevăr" (*Ioan* 4, 24). Tot El a arătat că se sălășluiește numai în cei ce cred în El și împlinesc toate cuvintele Lui: „De mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și noi vom veni la el și ne vom face locaș în el. Cel ce nu mă iubește, nu-mi păzește cuvintele" (*Ioan* 14, 23-24). Între adevărul lui Hristos sau despre Hristos și între iubirea noastă față de El există o strânsă și profundă legătură. Iubirea lui Hristos cuprinde și adevărul Lui, iar cunoașterea lui și a adevărului Său cuprinde și iubirea Lui. Între iubire și adevăr există o unitate profundă.

De aceea, când Hristos Cel înviat îi trimite pe Apostoli să-L vestească în toată lumea și să boteze în numele Sfintei Treimi le poruncește să-i învețe să împlinească toate cele descoperite de El (cf. *Matei* 28,18-19). În același timp, Iisus i-a atenționat pe Apostoli și, prin ei, pe toți creștinii până la sfârșitul veacurilor: „Luați aminte să nu vă amăgească cineva. Că mulți vor veni în numele Meu zicând: Eu sunt Hristos, și pe mulți îi vor amăgi" (*Matei* 24, 4-5). Prin aceste cuvinte, precum și prin altele asemănătoare, Domnul avertiza: luați aminte să nu fiți induși

în eroare de nimeni în ceea ce privește credința voastră. În consecință, Apostolii, în toată propovăduirea lor, au urmărit două obiective fundamentale: răspândirea Evangheliei la toată făptura și apărarea credinței celei adevărate față de învățăturile greșite. În Biserica epocii apostolice exista preocuparea stăruitoare pentru transmiterea credinței adevărate și pentru păstrarea unității învățăturii de credință, cu conștiința că unitatea trupului lui Hristos este menținută și asigurată prin mărturisirea, trăirea și transmiterea credinței în conformitate cu Revelația împlinită în Iisus Hristos (cf. *1 Corinteni* 1, 10-13). Apostolul Pavel subliniază faptul că propovăduirea sa nu este altceva decât un cuvânt de la Hristos și despre Hristos: „căci nu pe noi înșine ne propovăduim, ci pe Hristos Domnul" (*2 Corinteni* 4, 5). El se bucură că obștea creștinilor din Roma se află în succesiunea apostolică a credinței, ascultând din inimă „de regula învățăturii căreia i-au fost încredințați" (*Romani* 6, 17), iar pe creștinii din Tesalonic îi îndeamnă: „fraților stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (*2 Tesaloniceni* 2, 15; a se vedea și *1 Corinteni* 11, 1-2).

Răstălmăcirea cuvântului adevărului generează o falsă credință. Învățătura eronată atrage după sine rătăcirea de la adevăr, îndepărtarea de Biserică și de calea mântuirii. Scrierile Noului Testament semnalează existența unor propagatori de învățături false. Aceștia erau pseudodidascalii care-și asumau o misiune pe care nimeni nu le-a încredințat-o, tulburând și răvășind sufletele credincioșilor (*Faptele Apostolilor* 15, 24). Ei își desfășurau activitatea cu de la sine putere, fără să aibă mandatul sau acordul Bisericii (*Romani* 10, 15). Din cauza caracterului uzurpator și rătăcit al activității lor, ei erau numiți: „proroci mincinoși" (*Faptele Apostolilor* 13, 6; *2 Petru* 2, 1), „frații cei mincinoși" (*2 Corinteni* 11, 26), „învățători mincinoși" (*2 Petru* 2, 1) sau, și mai grav, „antihriști" (*1 Ioan* 2, 18). Asemenea învățători falși, semănători de cuvinte neadevărate, care răstălmăceau cuvântul adevărului, erau pedepsiți cu excomunicarea din Biserică (cf. *Galateni* 1, 8-9; *1 Timotei* 1, 20). Apostolul Pavel avertizează față de unii ca aceștia: „chiar dacă noi sau înger din cer v-ar propovădui altceva decât ceea ce v-am binevestit noi să fie anatema"

(*Galateni* 1, 7-8). El include în rândul „faptelor trupului", alături de idolatrie, desfrânare, dușmănii, și dezbinările și ereziile, arătând că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu (*Galateni* 5, 19-20). În același timp, el atrage atenția asupra fenomenului sectar, datorat rătăcirilor omenești de tot felul: „căci între voi trebuie să fie și eresuri, pentru ca să se vădească între voi cei încercați" (*1 Corinteni* 1, 19). De aceea, el insistă mult asupra transmiterii cuvântului adevărului și a păstrării unității Bisericii (cf. *1 Corinteni* 1, 10; 12, 27).

III.1.1.3. *Comunitatea credinței*

Biserica se află în succesiune apostolică prin acordul ei cu învățătura Apostolilor și cu practica lor. Ea are anumite instituții și slujiri apostolice și o trimitere mesianică (*Matei* 28, 18-19), așa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Iisus Hristos (*Ioan* 20, 21-23). Biserica de astăzi este legată de comunitatea Apostolilor și de comuniunea viitoare a sfinților prin credința ei în conformitate cu Revelația, așa cum ne-au transmis-o Apostolii, însuflețită fiind de Sfântul Duh, Mângâietorul și păzitorul Bisericii până la a doua venire a Domnului, și prin structurile ei ierarhic-sacramentale fixate de Apostoli pe baza indicațiilor Domnului, structuri corespunzătoare multiplelor dăruiri ale puterii lui Hristos în conformitate cu trebuințele credincioșilor. *Faptele Apostolilor* menționează această continuitate în har și adevăr a Bisericii și enumeră și părțile principale ale acestei continuități: învățătura apostolilor (*doctrina apostolorum*), comuniunea (*koinonia*), frângerea pâinii (Euharistia, Tainele) și rugăciunea (cultul): „Și stăruiau în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni" (2, 42).

Mărturia originară a Revelației cuprinsă în Tradiția apostolică, fixată apoi în scris în Sfânta Scriptură, nu poate fi înțeleasă decât în lumina experienței pe care a avut-o Biserica în continuitatea ei istorică în trăirea Revelației. Conținutul credinței nu se transmite ca o serie de afirmații abstracte despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui mântuitoare, independent de trăirea acesteia în comunitatea Bisericii. Credința ca act personal de

primire a adevărului lui Dumnezeu se naște prin lucrarea harului în sufletele celor ce primesc cuvântul propovăduirii printr-un act de comunicare a ei de către comunitatea Bisericii, care premerge credinței individuale. Credința care ține de Hristos și se datorește Sfântului Duh are în mod esențial o dimensiune istorică. Ei îi aparține nu numai contextul noetic, ci și cel al trăirii ei de la originea actului său istoric încoace, precum și contextul conceptual și de viață al celor ce se împărtășesc de ea, care se continuă sub aspect istoric. Credința nu vine niciodată de la sine și nu lasă pe om singur. Cel ce crede se află în comunitatea istorică a credinței. De aceea, Biserica Ortodoxă pune la îndoială orice misiune care nu are în vedere transmiterea personală, istorică și cronologică a credinței în comunitatea Bisericii și întruparea Evangheliei în experiența spirituală a Bisericii dintr-un anumit loc și timp, la un anumit popor. Dacă misiunea nu este în continuitate istorică cu Tradiția Apostolilor, așa cum aceasta a fost transmisă în comunitatea Bisericii, atunci ea nu este fidelă Tradiției apostolice și este o formă coruptă de misiune.

III.1.1.4. *Simbolul credinței și dogmele*

Pentru transmiterea, însușirea și mărturisirea dreptei credințe, adevărul Revelației cristalizat în Tradiția apostolică și fixat în Sfânta Scriptură a fost formulat de Biserică în simboluri de credință. Pentru multiplele nevoi ale Bisericii creștine – misiune, Botez, cult –, încă din timpul Apostolilor au circulat asemenea „crezuri" care cuprindeau esențialul credinței, folosite în cultul divin și în propovăduire. În *regula fidei* care, dacă n-a fost formulată direct de către Apostoli, cu siguranță în conținutul ei ea este de origine apostolică, Biserica găsește cheia pentru sensul adevărat al Sfintei Scripturi și are în aceasta liniile de referință ale interpretării ei. *Regula fidei* a servit de la început la săvârșirea Botezului și a Euharistiei ca mărturisire de credință, fiind strâns legată de cultul divin sacramental. Ea nu era o simplă exprimare teoretică a credinței, ci marca în mod existențial viața creștină, fiind rostită la primirea Tainelor și constituind esența sau firul roșu al credinței. Asemenea crezuri

dogmatice sunt necesare pentru transmiterea credinței adevărate mai ales atunci când Biserica transmite credința în situații pastorale și misionare deosebite. Așa a fost cazul în secolul al IV-lea, când Biserica a trecut prin momente grele în ceea ce privește stabilirea Tradiției apostolice și interpretarea dogmelor de credință. Ea a trebuit să facă față unor controverse și curente care puneau în discuție afirmații teologice de bază despre Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat și despre Sfântul Duh, dătătorul de viață. În aceste condiții, Părinții celor două Sinoade ecumenice (Niceea, 325 și Constantinopol, 381), care purtau responsabilitatea de a propovădui și învăța drept cuvântul adevărului (*2 Timotei* 1, 13; 2, 15) după exemplul Apostolilor, restabilesc – pe baza Revelației cuprinsă în Tradiția apostolică și în Sfânta Scriptură – credința ortodoxă comună, alcătuind Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Proclamat cu puterea și în numele Sfântului Duh (*Faptele Apostolilor* 15, 28; *2 Timotei* 1, 14), Simbolul de credință niceo-constantinopolitan devine crezul Bisericii prin care credincioșii își însușesc conținutul credinței creștine. Simbolul de credință afirmă sintetic taina lui Dumnezeu și a lucrării Lui mântuitoare, iar credincioșii își exprimă prin el fidelitatea ultimă față de Dumnezeu. Simbolul de credință devine, în același timp, mărturisirea publică a Bisericii și dreptarul prin care ea distinge dreapta credință față de erezie. De acum, Biserica nu admite nici alterarea sau parafrazarea textului acestui crez, nici înlocuirea lui. Adăugarea ca și sustragerea unui articol din crez au fost socotite ca având consecințe grave pentru apartenența la Biserică, acestea constând în înlăturarea episcopului din episcopat, excluderea preotului din cler sau excomunicarea laicilor din comunitatea liturgică (*Canonul 7* al Sinodului al III-lea ecumenic, Efes, 431 și *Canonul 1* al Sinodului al VI-lea ecumenic, Constantinopol, 680).

Deși Simbolul de credință niceo-constantinopolitan a fost introdus în slujba Liturghiei la sfârșitul secolului al V-lea, el era deja în centrul pregătirii candidaților pentru Botez, în cadrul catehumenatului, cu mult timp înainte. Faptul acesta arată în modul cel mai direct că Simbolul de credință niceo-constantinopolitan nu a rămas o simplă definiție dogmatică teoretică a celor două Sinoade ecumenice, ci a devenit parte din

tradiția vie permanentă a Bisericii, „memoria dogmatică" pe temeiul căreia sinoadele următoare dezvoltă și precizează Tradiția. Și aceasta deoarece Biserica a recunoscut în el Tradiția apostolică originară comună a ei, pe care cele două Sinoade ecumenice au confirmat-o și au sintetizat-o în acest Simbol de credință. Crezul a fost acceptat de Biserică în cult, atât pentru faptul că ea a recunoscut în el Tradiția apostolică, dar și pentru valoarea lui teologică și spirituală și pentru rolul acestuia în transmiterea dreptei credințe. Căci el afirmă atât taina lui Dumnezeu în Sine, în ființa Sa absolută și inefabilă, cât și prezența și lucrarea Sa în Biserică și în lume. De aceea, Biserica a pregătit pe cei ce doreau să devină creștini printr-o instruire serioasă în cunoașterea Simbolului de credință în cadrul catehumenatului, exercitându-și autoritatea sa, în ceea ce privește învățătura de credință, cu mare autoritate. Biserica Ortodoxă a practicat excluderea de la cuminecarea euharistică mai ales din motive de erezie. Formulările dogmatice ulterioare nu sunt decât o altă latură a Simbolului de credință. Ele sunt precizări și dezvoltări ale unor afirmații ale acestui simbol, alcătuite de Biserică în momentul în care era amenințată de sciziune datorită interpretărilor eretice ale Revelației. Ea a prevenit sau a încercat să prevină această sciziune, formulând – pe baza Revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură și în Tradiția apostolică – mai precis punctele de credință controversate. Pe lângă poezia liturgică și vorbirea metaforică a omiliilor, Biserica a creat limbajul metalogic și antinomic al dogmelor, dotat cu o precizie uimitoare. Dogmele sunt formulări generale ale adevărului revelat și, în același timp, granițe (*horoi*) ale acestui adevăr. Ele exprimă într-o formă foarte concisă și precisă împărtășirea de Sine a lui Dumnezeu Cel infinit oamenilor, împărtășire ce are ca punct final mântuirea și îndumnezeirea omului. Această formulare generală asigură conținutul Revelației, întrucât dogmele conduc spre taina infinită și incomprehensibilă a lui Dumnezeu și spre comuniunea cu El. Ca atare, ele necesită însă și o adâncire și o explicare pentru fiecare perioadă pentru a face accesibilă taina mântuirii exprimată în ele. În formularea generală a dogmelor sunt definite însă precis structurile fundamentale ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, în așa

fel încât ele arată foarte clar atât transcendența lui Dumnezeu, pe de o parte, cât și posibilitatea și condițiile participării omului la viața lui Dumnezeu, pe de altă parte. Orice neglijare a unuia dintre aceste două aspecte în explicarea dogmei ar neglija taina mântuirii însăși, ceea ce ar duce la deformarea sau alterarea conținutului credinței și, prin aceasta, la slăbirea sau superficialitatea actului de credință.

III.1.1.5. *Însușirea și trăirea credinței*

Pentru Biserica Ortodoxă, propovăduirea orală a cuvântului lui Dumnezeu, săvârșirea Tainelor, a cultului în general, constituie mijloacele principale prin care Hristos Se dăruiește Bisericii Sale, credincioșilor Săi, aici și acum. În actul dăruirii lui Hristos credincioșilor și al dăruirii responsorice a credincioșilor lui Hristos, ascultarea și mărturisirea personală a credinței sunt tot atât de importante ca și lucrarea liturgică și sacramentală. Ascultarea și mărturisirea personală a credinței sunt o condiție a lucrării liturgice și sacramentale. Mântuitorul Iisus Hristos însuși, încă în timpul activității Sale pământești a cerut întotdeauna înaintea săvârșirii unei vindecări, a unei fapte dătătoare de viață, răspunsul credinței: „Credeți că pot să fac Eu aceasta? (*Matei* 9, 28-30) sau: „Nu te teme. Crede numai!" (*Marcu* 5, 36).

Prin lucrarea harului și colaborarea omului, în actul personal al credinței, omul primește și-și însușește adevărul Revelației lui Dumnezeu și I se dăruiește Lui printr-un act de smerenie și recunoștință. Prin Taine, Dumnezeu Se dăruiește credincioșilor, le dăruiește harul său prin umanitatea îndumnezeită a lui Iisus Hristos. Lucrarea lui Dumnezeu presupune credința omului. De aceea, înainte de primirea Tainelor se cere mărturisirea personală a credinței. Mărturisirea personală a credinței nu se poate face însă fără inițiere în credință și fără însușirea în spirit a ceea ce a făcut Dumnezeu pentru noi, a ceea ce Iisus Hristos a învățat și a transmis Apostolilor Săi. De ceea, creștinii sunt mai întâi „luminați", adică primesc lumina cuvântului lui Dumnezeu prin evocarea istoriei mântuirii în toată întinderea ei revelată ca lucrare a

Sfintei Treimi și predicarea explicită a Evangheliei. Credința ca „luminare" înseamnă însușirea unei viziuni globale despre realitate, viziune în care Dumnezeu este primit și mărturisit ca fiind Creatorul lumii, Mântuitorul omenirii păcătoase, Sfințitorul care transfigurează viața și creația, așa cum s-a revelat și împlinit în Iisus Hristos. Creștinul poartă cu sine această viziune și revelație. Prin credință, el înțelege rațiunea existenței, sensul vieții și al viitorului său, valoarea sa unică de chip al lui Dumnezeu, orientat spre El și chemat la asemănarea cu El, așa cum aceasta s-a revelat în Iisus Hristos. De aceea, viața sa are un sens absolut. Dar această viziune a credinței nu se reduce la o serie de afirmații teologice, ea deschide poarta sufletului și-l angajează pe creștin pe drumul cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. Mărturisirea credinței arată fidelitatea ultimă față de Iisus Hristos și față de Evanghelia Sa, așa cum Acesta este revelat prin Profeți, mărturisit de Apostoli și Evangheliști și de Tradiția vie a Bisericii, în continuitatea ei istorică neîntreruptă.

După mărturisirea credinței urmează celebrarea credinței în cadrul cultului particular și public, în care creștinul își exprimă și manifestă credința prin rugăciuni, imnuri și laude pline de mulțumire și bucurie duhovnicească și se împărtășește de harul Său. Căci în cult și în Taine are loc așezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaște pe Dumnezeu ca centru și unica sursă a vieții și împlinirii sale, Îl adoră și-I aduce lauda și mulțumirea cuvenită. Prin aceasta, el alege fără ezitare calea lui Hristos, trăirea după adevăr (*3 Ioan* 3-4) și se deschide lucrării Sfântului Duh care-i dă puterea pentru aceasta. Credința se manifestă, se concretizează în viața personală și socială. Convertirea prin credință și harul Botezului face din cel botezat o „făptură nouă", prin întemeierea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii: „cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi" (*2 Corinteni* 5, 17). Viața cea nouă în Hristos nu este însă ceva static, definitiv, ci un proces permanent de a fi autentic, de a crește spre asemănarea cu El. Această luptă spirituală trebuie să se concretizeze într-un angajament moral, pe calea arătată de Hristos, prin împlinirea poruncilor Sale. Trăirea după chipul lui Hristos este singura atitudine autentică a creștinului.

Bibliografie: Pr. Valer Bel, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, [2]2010; Pr. V. Bel, *Misiune, Parohie, Pastorație*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; Pr. Dumitru Belu, „A propovădui, ce înțeles are", în: *Mitropolia Ardealului*, IV (1959), 3-4; Pr. D. Belu, „Predica apostolică", în: *Mitropolia Ardealului*, XI (1966), 1-3; Pr. D. Belu, „Predica postapostolică", în: *Mitropolia Ardealului*, XI (1966), 3-4; Pr. D. Belu, „Predica Sfântului Apostol Petru", în: *Mitropolia Ardealului*, XII (1967), 1-3; Pr. D. Belu, „Predica veacului de aur", în: *Mitropolia Ardealului*, IX (1964), 1-2; Pr. D. Belu, „Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare", în: *Mitropolia Ardealului*, XXIV (1979), 1-3; Pr. Ion Bria, „Biserica Ortodoxă și mărturia creștină", în: *Biserica Ortodoxă Română*, 1-5/981 și în: *Glasul Bisericii*, 1-3/1982; Pr. I. Bria, *Curs de Teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, București, 1992; Pr. I. Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Pr. I. Bria et al., *Dictionaire oecuménique de missiologie: Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, 2003; Pr. I. Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1995; Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999 ; Pr. I. Bria, *Comentariu la Catehismul ortodox*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000; Pr. Nicolae Dura, *Propovăduire Cuvântului și Sfintele Taine. Valoare lor în lucrarea de mântuire. Teză de doctorat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998; Karl Müller, Theo Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer Verlag, Berlin, 1987; Pr. Dumitru Radu, Îndrumări Misionare, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1986; Pr. Dumitru Stăniloae, „Autoritatea Bisericii", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), 3-4, pp. 187-205; Pr. D. Stăniloae, „Noțiunea dogmei", în: *Studii Teologic*, XVI (1964), 9-10, pp. 534-571; Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Tradiție. Definirea Noțiunii și întinderea ei", în: *Ortodoxia*, XVI (1964), 1, pp. 47-109; Pr. D. Stăniloae, „Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în Mărturisirea Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), 2; Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate și Comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii

Ortodoxe Române, București, [2]2004; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, [2]1996, [3]2000, [4]2010.

III.2. Misiunea ca zidire a *trupului lui Hristos*, Biserica. Liturghie și misiune (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Misiunea Apostolilor și a Bisericii apostolice este legată ființial de trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt de către Tatăl în lume și pentru viața lumii. Scopul trimiterii și al misiunii lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt în lume, care se perpetuează în misiunea Apostolilor și a Bisericii este descris, în dimensiunile lui cosmice și eclesiologice, de Sf. Apostol Pavel în Epistola către *Efeseni*, acesta constând în recapitularea și unirea întregii creații în Trupul lui Hristos – Biserica, prin unitatea credinței, prin sfintele Taine și prin creșterea în viața în Hristos în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu: „și pe toate I le-a supus sub picioare și pe El L-a dat peste toate Cap Bisericii care este trupul Său, plinătatea Celui Ce pe toate întru toți le plinește" (*Efeseni* 1, 22-12). Pentru aceasta, Iisus Hristos însuși a rânduit diferite slujiri în Biserică, fiecare având locul și slujirea lui (cf. *Efeseni* 4, 11-13).

Acest program misionar paulin, care nu este altceva decât o dezvoltare, pentru nevoi misionare și pastorale, a teologiei expusă în cartea *Faptele Apostolilor* în legătură cu pogorârea Duhului Sfânt și întemeierea văzută a Bisericii, a fost și este valabil pentru toate timpurile și este împotriva oricărei forme de individualism și sectarism.

De fapt, întemeierea văzută a Bisericii și inaugurarea misiunii creștine s-au făcut prin unul și același act mântuitor al pogorârii Duhului Sfânt, evidențiindu-se și prin aceasta că Biserica și misiunea creștină sunt legate indisolubil una de alta. Căci prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, se întemeiază Biserica „trupul lui Hristos", iar Apostolii primesc putere de sus pentru a fi martori ai lui Hristos în toată lumea: „putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-mi veți fi

Mie martori în Ierusalim și-n toată Iudeea și-n Samaria și până la marginea pământului" (*Faptele Apostolilor* 1, 8).

Prin pogorârea Duhului Sfânt, Apostolii se împărtășesc de mântuirea dăruită de Dumnezeu în Iisus Hristos, constituind prima comunitate creștină sau Biserica și-L propovăduiesc cu putere pe Hristos Cel răstignit și înviat, și mulți dintre cei prezenți în Ierusalim „auzind acestea au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru le-a zis: Pocăiți-vă, și fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre; și veți primi darul Sfântului Duh. Că pentru voi este dată făgăduința și pentru copiii voștri și pentru toți cei de departe, pentru oricâți îi va chema Domnul Dumnezeul nostru"(*Faptele Apostolilor* 2, 37-39). *Faptele Apostolilor* menționează în repetate rânduri că „Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau"(2, 47), că obștea primilor creștini sporea continuu *(*6, 7) și că în fiecare zi se adăuga Bisericii mulțime de bărbați și femei (5, 14).

De la început, misiunea creștină s-a angajat în două mari direcții. Misiunea *ad extra* sau *externă*, prin propovăduirea Evangheliei la necreștini, având ca scop convertirea popoarelor, și misiunea *ad intra* sau *internă*, prin care Biserica s-a preocupat de cei botezați, organizând viața internă liturgică și socială a credincioșilor după principiile Evangheliei în vederea desăvârșirii lor. Astfel, Biserica apare de la început atât ca o comunitate euharistică, poporul lui Dumnezeu care se adună să comemoreze faptele minunate ale lui Dumnezeu din istoria mântuirii și pentru a reînnoi comuniunea cu El, trăind o viață nouă în Duhul Sfânt, cât și ca o comunitate apostolică misionară, care are conștiința unei trimiteri speciale la cei care n-au primit încă Evanghelia mântuirii. Istoria Bisericii primare este o mărturie exemplară în această privință. *Faptele Apostolilor* menționează că primii creștini „stăruiau în învățătura Apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni. Și zi de zi într-un cuget stăruind în templu, și-n casă frângând pâinea, împreună luau Hrana întru curăția inimii lăudându-L pe Dumnezeu și având har la tot poporul" (*Faptele Apostolilor* 2, 42, 46-47). Iar prin misiunea pe care o

făceau printre cei care nu crezuseră încă în Hristos „Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau”*(Faptele Apostolilor* 2, 47).

Misiunea creștină este, așadar, o chemare mântuitoare adresată oamenilor și vizează unitatea omenirii în aceeași credință în Sfânta Treime, în același Botez și aceeași Euharistie, adunarea ei în unicul Trup al lui Hristos, zidirea ei în unicul Templu al Duhului Sfânt, prin liturghizarea existenței umane sau transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic și pascal pentru transformarea și înnoirea omului și a lumii în așteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăția lui Dumnezeu, ca împărăție a Sfintei Treimi.

Manifestarea prezentă a Împărăției viitoare a lui Dumnezeu și intrarea personală în ea la învierea morților este constituirea comunității credincioșilor în duhul trimiterii lui Iisus Hristos și în slujba comuniunii viitoare a tuturor credincioșilor în Împărăția lui Dumnezeu. Această comunitate este roada trimiterii lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt. Ea exprimă anticipativ comuniunea viitoare a omenirii transfigurate în Împărăția lui Dumnezeu, așa cum Iisus Hristos Însuși, în celebrarea Euharistiei cu cei ce I-au primit Evanghelia și chemarea, a anticipat comuniunea viitoare a Împărăției. De aceea, săvârșirea Euharistiei în amintirea morții și învierii Domnului este și rămâne centrul vieții Bisericii. Nicăieri nu se exprimă ceea ce constituie ființa Bisericii însăși ca în Euharistie: comuniunea lui Hristos cu fiecare credincios, comuniune care întemeiază și comuniunea oamenilor întreolaltă. În Euharistie, Biserica celebrează comuniunea cu Dumnezeu – Sfânta Treime, dăruită prin Hristos în Duhul Sfânt, comuniune prin care ea devine anticipare a comuniunii celei depline a omenirii transfigurate în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu. Comuniunea eclesială a credincioșilor, în Hristos prin Duhul Sfânt, revelează taina comuniunii Sfintei Treimi ca temelie, model și scop ultim al misiunii creștine.

Pentru a îndeplini această misiune, Biserica antrenează și conduce lumea, în și prin puterea Duhului Sfânt, în trei mari acțiuni: propovăduirea Evangheliei, care naște și susține credința, Sfintele Taine și mărturia creștină. Acestea mai pot fi numite și daruri sau lucrări ale Duhului Sfânt

și manifestări ale Împărăției lui Dumnezeu. Aceste coordonate esențiale ale misiunii sunt menționate clar la sfârșitul Evangheliei după Matei în marea poruncă misionară (*Matei* 28, 19-20). Ele sunt evanghelizarea: „mergeți și învățați toate neamurile"; încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, în care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi: „botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh" și îndemnul de a stărui în dreapta credință, în sfințenie, mărturie și slujire: „învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă". Urmând poruncii Mântuitorului și Tradiției apostolice, Biserica Ortodoxă a înțeles misiunea creștină într-o perspectivă eclesiologică foarte bine determinată.

Biserica este parte integrantă din mesajul Evangheliei

Biserica este finalizarea și concretizarea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos în această lume, lucrare care a început cu întruparea. Ea este al cincilea act fundamental din istoria mântuirii, urmând celor patru acte fundamentale care sunt întruparea, răstignirea, învierea și înălțarea. Hristos Cel înviat și înălțat ne mântuiește întrucât Se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt (*Ioan* 14, 20, 23). Pogorârea Duhului Sfânt constituie trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală la extinderea acestei lucrări în ceilalți oameni. Astfel, Biserica nu este nici o instituție care poartă mântuirea în sine și o împărtășește credincioșilor care devin membri ai ei, nici o instituție care slujește numai ca un instrument pentru misiune sau pentru mântuirea omului, ci ea este taina recapitulării tuturor în Hristos. Ea coincide cu realizarea mântuirii în măsura în care aceasta se înfăptuiește în lume și în istorie. Biserica este inclusă în planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii prin recapitularea tuturor în Trupul lui Hristos: „ca să adune întru una pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați" (*Ioan* 11, 52; *1 Corinteni* 15, 28).

Convertirea însăși ca roadă a propovăduirii Evangheliei este un act de încorporare în trupul eclesial al lui Hristos, ca răspuns personal la cuvântul lui Dumnezeu propovăduit de Biserică. Credința născută din cuvântul propovăduirii, care constituie sămânța și conținutul credinței

(*Matei* 13, 1-30), este un act de comuniune personală cu Dumnezeu și comunitatea eclesială, și nu o simplă chestiune de convertire individuală, nominală. Credința creștină înseamnă a intra în legământul pe care Dumnezeu îl are cu poporul Său, pecetluit cu jertfa lui Hristos: „că prin El și unii și alții într-un singur Duh avem calea deschisă spre Tatăl" (*Efeseni* 2, 18). Convertirea autentică este posibilă numai prin încorporarea în trupul eclesial al lui Hristos (*Efeseni* 2, 14, 18) în care participăm la viața de comuniune a Sfintei Treimi: „Credincios este Dumnezeu prin care voi ați fost chemați la împărtășirea cu Fiul Său Iisus Hristos, Domnul nostru" (*1 Corinteni* 1, 9).

Identitatea creștină primită prin convertire și Botez nu este ceva definitiv și static, ci un proces permanent de a fi autentic, de a crește împreună cu Hristos, întru asemănarea Sa, în comuniune cu El, ca membru al trupului Său (*Romani* 12, 4-5; *1 Corinteni* 12, 27; *Coloseni 1, 18*). Odată născut la viața cea nouă în Hristos în Taina Botezului (*Romani* 6, 5), creștinul se angajează într-o luptă spirituală continuă „până ce Hristos va lua chip" în el (*Galateni* 4, 19*)*. Convertirea și Taina Botezului deschid un orizont nou, spre realitatea ultimă a Împărăției lui Dumnezeu. Viața în Hristos primită în Taina Botezului este doar începutul vieții care va să vină, iar „umblarea întru înnoirea vieții" (*Romani* 6, 4) și creșterea până la „starea de bărbat desăvârșit" (*Efeseni* 4, 13) constituie o pregătire pentru acel mod de viață viitor. Ori, această luptă spirituală a creștinului este susținută în primul rând de harul lui Dumnezeu împărtășit prin sfintele Taine și de comunitatea eclesială care este o comunitate liturgică-sacramentală.

Biserica este comuniunea de viață și iubire a lui Dumnezeu – Sfânta Treime cu oamenii prin Hristos în Duhul Sfânt (*Ioan* 17, 21-23). Biserica istorică este chemată să reproducă în viața ei această comuniune trinitară și unitară a lui Dumnezeu. Ea este comunitatea umană care trăiește din comuniunea divină a Sfintei Treimi. De aceea, întreaga ei misiune este orientată în această direcție. Tainele de inițiere: Botezul, Mirungerea și Euharistia sunt Taine de încorporare într-o comunitate liturgică determinată, de apartenență reală la Trupul lui Hristos. Celelalte Taine

și ierurgii urmăresc, de asemenea, restabilirea raporturilor slăbite dintre Dumnezeu și credincioși ca membri ai acestei comunități.

Inserarea în acest „nor de martori" (cf. *Evrei* 12, 1) are nu numai o semnificație sociologică sau morală, ci o importanță soteriologică, așa cum arată Sf. Apostol Pavel când scrie: „sunteți concetățeni ai sfinților și casnici ai lui Dumnezeu, ziditi pe temelia apostolilor și a profeților, piatra cea din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos" (*Efeseni* 2, 19-20). Creștinii, toți membrii poporului lui Dumnezeu, sunt numiți sfinți (*Evrei* 6, 10; 13, 24) pentru că ei se împărtășesc de sfințenia lui Hristos, având o sfințenie sacramentală (*Romani* 8, 27). Există, de asemenea, mulțimea sfinților care înconjoară Mielul, care stă în mijlocul tronului lui Dumnezeu: „iată mulțime multă pe care nimeni nu putea s-o numere, din tot neamul și semințiile și popoarele și limbile, stând înaintea tronului și înaintea Mielului, îmbrăcați în veșminte albe și cu ramuri de finic în mâinile lor" (*Apocalipsa* 7, 9). Ca membri ai trupului lui Hristos, creștinii sunt în comuniune cu Dumnezeu și cu sfinții. Comuniunea sfinților înseamnă nu numai că creștinii aparțin lui Hristos, ci și că ei au misiunea integrării lumii în comuniunea cu Dumnezeu.

Actul misionar este așadar un act eclesial. Propovăduirea Evangheliei vizează constituirea și realizarea în mod liturgic sacramental a trupului lui Hristos – Biserica. De fapt, Iisus a constituit grupul celor doisprezece apostoli, cărora le-a dat puterea Duhului Sfânt (*Matei* 18, 18; *Ioan* 20, 22-23), ca o imagine a Bisericii. Biserica se realizează în istorie ca „Trupul lui Hristos", după modelul colegiului apostolic, care are în centru pe Iisus Hristos. Apostolul Pavel, care a întemeiat comunități creștine în situații geografice și culturale foarte diverse, subliniază cu tărie unitatea pe care o au toți creștinii în Iisus Hristos, „capul Trupului", atunci când spune că în Hristos „nu este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob, liber, ci Hristos, totul întru toți" (*Coloseni* 3, 11).

Caracterul eclesiologic al misiunii nu trebuie înțeles într-un sens instrumentalist sau eclesiomonist. Biserica nu este doar un simplu instrument al misiunii, dar nici scopul ultim al acesteia. Biserica este condiția, criteriul, realizarea și rezultatul misiunii. Biserica este condiția

și instrumentul misiunii deoarece, în calitatea ei de „trup al lui Hristos" și „stâlp și temelie a adevărului" (*1 Timotei* 3, 13), ea este „martorul" adevărat în istorie al lui Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat, căci ea este cea care transmite Evanghelia mântuirii în integritatea ei și în ea se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii și creșterea acestora până la „măsura vârstei plinătății lui Hristos" (*Efeseni* 4, 13). Existența Bisericii este, de aceea, o precondiție a misiunii. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, ceilalți oameni se împărtășesc de mântuirea adusă de Hristos, ca membri ai Bisericii Sale, prin activitatea misionară a acesteia.

Biserica nu este însă numai condiția și instrumentul misiunii, ci și scopul și realizarea acesteia în istorie întrucât ea este parte integrantă din mesajul Evangheliei. Ea face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii prin recapitularea ei în Trupul lui Hristos. În același timp, Biserica este și un rezultat al misiunii, întrucât Dumnezeu conduce pe oameni la mântuire și le dăruiește harul Său prin activitatea misionară a Bisericii. Biserica este într-o stare continuă de misiune din ziua ei de naștere.

Biserica este prezența anticipată a Împărăției lui Dumnezeu

Misiunea creștină are, așa cum s-a arătat, un caracter eclesiocentric, dar nu eclesiomonistic, căci ea vizează „zidirea trupului lui Hristos" în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu. Biserica este „trimisă" în lume ca, purtând în trupul ei istoric semnele lui Hristos Cel răstignit și înviat, să fie o anticipare și mijlocul de realizare a comuniunii eshatologice a întregii lumi cu Creatorul ei. Menirea ei este de a fi aici și acum locul în care lumea, prin anticipare, participă la această realitate ultimă. În acest sens, Biserica poate fi definită ca „sacramentul" Împărăției lui Dumnezeu ajunsă la noi în Iisus Hristos și care se va manifesta în plenitudinea ei, la a doua Sa venire întru slavă când „Dumnezeu va fi totul întru toate" (*1 Corinteni* 15, 28).

Biserica, prin însăși natura ei sacramentală, dă mărturie despre Împărăția lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. De aceea, în misiunea sa, Biserica este chemată, ca prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu, săvârșirea Tainelor și ierurgiilor, prin mărturia și slujirea creștină să

formeze comunități mărturisitoare la nivel local care să includă pe toți fără nicio deosebire de sex, de vârstă, profesie sau condiție socială și care să pună accentul pe liturghizarea și filocalizarea vieții umane prin coerența dintre credință și trăirea acesteia în relațiile umane personale. Comunități de susținere și iubire activă, care întâmpină pe cei străini, dau speranțe celor deznădăjduiți și insuflă curaj celor cu voința înfrântă.

Propovăduirea Evangheliei Împărăției înseamnă vestirea mântuirii în Hristos și o viață nouă în Duhul Sfânt. Ea este inseparabilă de alungarea puterilor diabolice care întrețin patimile egoiste din noi și include iertarea păcatelor și sănătatea sufletească și trupească (*Iacov* 5, 14-15). „Frățietatea reală pe care o primim în Fiul prin Duhul Sfânt și care ne va conduce treptat la Împărăția Fiului și a Tatălui, trebuie să se răsfrângă și asupra întrebuințării frățești a bunurilor lumii pe care le-am primit de la Tatăl nostru comun. Este un aspect al transfigurării lumii care nu se poate produce fără contribuția noastră. Nu-l putem înfăptui decât în Sfântul Duh. Lumea însăși trebuie să devină astfel o lume a fraternității și a iubirii".

III.2.1. Liturghie și misiune

Urmând poruncii Mântuitorului: „aceasta să faceți întru pomenirea Mea!"(*Luca* 22, 19; *1 Corinteni* 11, 24) „fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta moartea Domnului o vestiți până când El va veni" (*1 Corinteni* 11, 26), creștinii s-au adunat încă de la începutul Bisericii, în zi de Duminică, într-un anumit loc, să comemoreze învierea Domnului și să celebreze A Doua Sa Venire, săvârșind Taina Euharistiei, instituită de El însuși. În *Epistola lui Barnaba,* XV, 9, scrisă la sfârșitul secolului I, se spune: „De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a înviat și, după ce S-a arătat, S-a înălțat la ceruri", iar Învățătura celor doisprezece Apostoli îndeamnă: „Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit *păcatele* voastre, ca jertfa voastră să fie curată". Sf. Iustin Martirul, pe la anul 150, ne oferă în prima sa *Apologie* descrierea Liturghiei euharistice astfel:

„Hrana aceasta se numește la noi Euharistie. Nimeni nu poate participa la ea, decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim acestea ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună: ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vederea mântuirii noastre și trup și sânge, tot astfel și hrana transformată în Euharistie prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta prin care se hrănesc sângele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atât trupul, cât și sângele Acelui Iisus întrupat".

Prin întreg cultul ei, mai ales prin citirile Vechiului și Noului Testament, de la Vecernie, Utrenie și Liturghie, Biserica face o restituire sau reactualizare, în fiecare timp și loc, a istoriei mântuirii care s-a împlinit odată pentru totdeauna. La fiecare Liturghie se amintește faptul istoric decisiv: lumea a fost mântuită în Trupul lui Hristos prin jertfa și învierea Lui (*Efeseni* 2, 14-18). Comunitatea liturgică are privirea îndreptată spre „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumi" (*Ioan* 1, 29; *Apocalipsa* 5, 12-13). Ea poartă în memoria sa istoria mântuirii neamului omenesc: „Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta, și de cea de a doua și slăvită iarăși venire".

Comunitatea liturgică este purtătoarea Evangheliei Noului Testament, având un rol crucial în transmiterea și apărarea credinței. Credinciosul mărturisește credința, o trăiește, o păstrează curată și contribuie la transmiterea ei numai ca membru al comunității liturgice. Căci în cult se mărturisește și se susține credința, atât a comunității ca întreg, cât și a fiecărui membru al comunității. În cult, în general, și în special în Sfânta Liturghie Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat este prezent și lucrător, în Duhul Sfânt (*Matei* 28, 20; *Ioan* 16, 6), în

diferite grade și moduri și ne unește cu El în însăși misiunea, jertfa și învierea Sa. De aceea, cultul și, în special, Sfânta Liturghie constituie energia care mișcă Biserica în devenirea ei misionară. Omul primește credința prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu de către Biserică (*Romani* 10, 17; *1 Petru* 1, 23), se naște la viața cea nouă în Hristos prin Taina Botezului (*Romani* 6, 3-5) și „crește" împreună cu Hristos, întru „asemănarea" Sa, în comuniune cu El, întrucât intră în ritmul liturgic al Bisericii care culminează în împărtășirea euharistică.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos și întărit prin Duhul Sfânt se împărtășește cu Trupul și Sângele lui Hristos, Care moare la sfârșitul activității Sale, pentru a învia la viața veșnică. Euharistia sădește astfel în noi puterea pentru a preda total existența noastră lui Dumnezeu spre a o primi umplută de viața Lui eternă, asemenea lui Hristos prin înviere: „Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică, și Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare și Sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el" (*Ioan* 6, 54-56). Hristos cu viața Lui eternă întărește nu numai ca perspectivă, ci și ca arvună mișcarea vieții noastre pământești spre ea, susținând prin aceasta înnoirea în curăție și în virtuți. Euharistia este astfel și un ajutor pentru ca viața noastră pământească să înainteze spre viața de veci. În acest sens, Euharistia este hrana poporului lui Dumnezeu, „merinde pe calea vieții veșnice" în pelerinajul ei spre Împărăția lui Dumnezeu.

> „Și să-mi fie mie Sfintele Taine spre tămăduire și curățire, spre luminare și pază, spre mântuirea și sfințirea sufletului și a trupului; spre izgonirea a toată nălucirea, a faptei celei rele și a lucrării diavolești, care se lucrează cu gândul în mădularele mele; spre îndrăznirea și dragostea cea către Tine, spre îndreptarea și întărirea vieții spre înmulțirea faptei celei bune, și a desăvârșirii, spre plinirea poruncilor și spre împărtășirea cu Sfântul Duh, ca merinde pentru viața de veci" (*Rânduiala Sfintei Împărtășanii*).

Teologia misionară din ultima vreme subliniază legătura dintre Taină și cuvânt, dintre Liturghie și misiune. Conferința misionară de la Melbourne (mai 1980) declara în acest sens:

> „Credem că dacă Bisericile noastre se vor preocupa de aceste două aspecte ale comuniunii creștine, vom putea evita atât intelectualismul excesiv al unor tradiții ce suprasolicită predicarea, cât și ritualismul exagerat al celor care sunt concentrați în mod unic asupra Euharistiei".

Această legătură s-a păstrat în tradiția și practica misionară ortodoxă. Propovăduirea a fost nedespărțită de dumnezeiasca Euharistie după cum arată mărturiile neotestamentare (*Faptele Apostolilor* 2, 42, 64), ale unor sfinți părinți, ale canoanelor Sinoadelor ecumenice sau locale și structura Sfintei Liturghii însăși.

Liturghia ortodoxă, al cărui text este o sinteză făcută la Constantinopol din Liturghiile locale folosite la Antiohia și Cezareea, are o structură care corespunde celor două direcții în care se mișcă Biserica în trimiterea ei în lume: cea apostolică, misionară și cea euharistică, pastorală. De aceea Sfânta Liturghie, inima spiritualității creștine ortodoxe, mișcă Biserica în misiunea ei înlăuntru și în afară. Fiecare săvârșire a Sfintei Liturghii este un prilej și un mijloc de înaintare spre Împărăția Sfintei Treimi și, în același timp, de pregătire și trimitere în misiune. Hristos însuși ne conduce spre această Împărăție prin cuvânt, prin actele liturgice și prin puterea Sa pe care ne-o dăruiește în Sfânta Euharistie. În întreaga Sfântă Liturghie se realizează întâlnirea și comuniunea cu Hristos Cel răstignit, înviat și înălțat, căci El este prezent și lucrător în diferite grade și moduri, mai întâi prin cuvânt și apoi prin împărtășirea cu însuși Trupul și Sângele Său. Cele două vohoduri de la Liturghie subliniază aceasta. În afară de Proscomidie, care a devenit un ritual în sine săvârșit de preot, Liturghia este compusă din două părți: liturghia catehumenilor, sau slujba cuvântului, adică partea kerigmatică, misionară, și liturghia credincioșilor, sau slujba euharistică, adică partea sacramentală, pastorală sau eclesială. Cele două părți sunt strâns

legate între ele, așa încât ele formează o singură slujbă divină. Cuvântul cheamă la comuniune și pregătește Euharistia, de aceea Liturghia Tainei euharistice urmează Liturghiei cuvântului, și nu invers, căci Liturghia Tainei cere o pregătire. Liturghia cuvântului culminează și se împlinește în Liturghia euharistică. În prima parte a Liturghiei ne împărtășim cu cuvântul și apoi, în partea a doua, cu însuși Trupul și Sângele lui Hristos, ca anticipare a împărtășirii depline de El în Împărăția viitoare a lui Dumnezeu, așa cum ne rugăm după împărtășirea cu Sfintele Taine:

> „O, Paștile cele mari și preasfinte, Hristoase! O, Înțelepciunea și Cuvântul lui Dumnezeu și Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale".

Caracterul kerygmatic și misionar al primei părți este dat în cântarea *Antifoanelor*, compuse din versete din psalmi, a imnului „Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu", a *fericirilor* (*Matei* 5, 3-12) și, în special, în lecturile biblice, *Apostolul* și *Evanghelia*, urmate de omilie sau comentariu. Prin toate acestea se transmite mesajul Evangheliei, credința Bisericii. La această parte sunt invitați toți, cei credincioși, dar și cei nebotezați și necredincioși, căci Evanghelia are valoare universală, ea este adresată tuturor. Toți, credincioși și necredincioși sunt „cei chemați" prin cuvântul lui Dumnezeu, cei necredincioși să vină la credință, să primească Evanghelia mântuirii, cei credincioși să-și înnoiască și sporească credința în vederea împărtășirii euharistice.

„Trimiterea" sau chemarea misionară a Bisericii își are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în și prin Iisus Hristos. Deja alegerea celor doisprezece Apostoli, care reprezintă cele douăsprezece seminții ale lui Israel și apoi trimiterea lor în toată lumea (*Matei* 28, 19; *Marcu* 16, 15), precum și prezența atâtor neamuri la coborârea Sfântului Duh (*Faptele Apostolilor* 2, 9-22), indică universalitatea Evangheliei lui Iisus Hristos. Aceasta constituie una dintre ideile fundamentale ale Noului Testament pe care Biserica a apărat-o chiar de la începutul ei și pe temeiul căreia ea a primit în prima parte a Sfintei Liturghii și pe cei

ce urmau să vină la credință și să se boteze. La sfârșitul primei părți a Liturghiei, preotul împreună cu comunitatea se roagă pentru aceștia: „și-i învrednicește pe dânșii, la vremea potrivită, de baia nașterii celei de-a doua, de iertarea păcatelor și de veșmântul nestricăciunii; unește-i pe dânșii cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică și-i numără pe dânșii cu turma Ta cea aleasă".

Caracterul sacramental al Liturghiei este dat în săvârșirea Sfintei Euharistii, care este cultul de mulțumire a celor care au primit Botezul și sunt membri ai Bisericii lui Hristos. Dacă în prima parte a Liturghiei Biserica cheamă pe toți, creștini și necreștini, să asculte și să primească cuvântul lui Dumnezeu, în partea a doua ea săvârșește cu cei credincioși Sfânta Euharistie pentru a reînnoi și adânci în mod liturgic, sacramental comuniunea cu Hristos a fiilor ei. Dacă în prima parte ea hrănește pe toți cu cuvântul lui Dumnezeu, în partea a doua ea îi împărtășește pe fiii săi cei pregătiți pentru aceasta cu însuși Trupul și Sângele Domnului. Cei ce se împărtășesc împreună se află deja în unitatea și comuniunea credinței. De aceea, înainte de anaforaua liturgică, toți credincioșii spun prin vocea preotului: „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim" și apoi rostesc împreună *Simbolul credinței*. În rugăciunea din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare de după prefacerea darurilor și înainte de împărtășanie, preotul se roagă în numele tuturor: „Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Sfânt Duh". La sfârșitul Liturghiei, credincioșii se împărtășesc împreună cu Trupul și Sângele Domnului pentru sporirea unității și comuniunii lor cu Hristos și întreolaltă.

Mărturiile Noului Testament subliniază atât legătura organică dintre jertfa și învierea Domnului și Taina Euharistiei (*Ioan* 6, 51-56), cât și cea dintre Euharistie și taina Bisericii ca trup al lui Hristos: „Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm nu este oare împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem nu este oare împărtășirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură pâine, noi cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură pâine ne împărtășim" (*1 Corinteni* 10, 16-17). Îndată după pogorârea Duhului

Sfânt, comunitatea creştină s-a constituit în jurul Tainei Euharistiei, săvârşită în amintirea morţii şi învierii Domnului, în ziua cea dintâi a săptămânii, Duminica. Biserica nu poate fi definită numai ca o comunitate care se adună în numele lui Hristos. Sensul ei eclesial, comunitar se desăvârşeşte prin caracterul ei liturgic-euharistic. Identitatea Bisericii este de natură euharistică, de aceea s-a spus pe drept cuvânt că Taina Euharistiei este Taina Bisericii şi a Împărăţiei.

În Sfânta Euharistie, Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat ni Se dăruieşte nouă şi ne ia în comuniunea cu Sine, în comuniunea cu Dumnezeu cel în Treime. În dăruirea lui Hristos fiecărui credincios în parte şi comunităţii ca întreg şi în actul dăruirii responsorice a comunităţii, din puterea dăruirii lui Hristos, se realizează comuniunea cea mai strânsă a credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă, de aceea fiinţa Bisericii se revelează mai ales în Taina Euharistiei. Euharistia este cea mai importantă mărturie şi experiere a Împărăţiei lui Dumnezeu aici în istorie. În Euharistie, Biserica se revelează ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu. Liturghia ortodoxă reia cu insistenţă textele biblice care se referă la reconstituirea ce va avea loc la a doua venire a Domnului. În această perspectivă, adunarea liturgică este o anticipare a adunării eshatologice, când El „va trimite pe îngerii Săi cu sunet mare de trâmbiţă, şi pe cei aleşi ai Săi îi vor aduna din cele patru vânturi, de la o margine a cerurilor până la cealaltă" (*Matei* 24, 31). Rugăciunea de după Axion din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare: „Încă ne rugăm Ţie, pomeneşte Doamne sfânta, sobornicească Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump sângele Hristosului Tău şi o împacă pe dânsa", este ecoul unei litanii de mulţumire ce se rostea în Biserica veche după împărtăşire:

> „Adu-ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca s-o izbăveşti de tot răul şi s-o desăvârşeşti în dragostea Ta şi adună din cele patru vânturi această Biserică sfinţită în împărăţia Ta, pe care ai pregătit-o". „După cum această pâine era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăţia Ta".

Scopul final al Sfintei Liturghii se împlinește în actul împărtășirii credincioșilor, deoarece de-abia prin aceasta se încheie Euharistia ca jertfă și ca Taină, căci abia acum se înfăptuiește scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar și pentru sfințirea credincioșilor; abia acum se rostește numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele. Acest scop este amintit chiar în rugăciunea a doua pentru cei credincioși pe care preotul o rostește în taină: „Dă lor să-Ți slujească totdeauna cu frică și cu dragoste și întru nevinovăție și fără de osândă să se împărtășească cu Sfintele Tale Taine și să se învrednicească de cerească Ta împărăție". Abia după împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului credincioșii pot cânta: „Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi". Sfânta Liturghie este ca un fel de „paști" săptămânal în care se face trecerea „din moarte la viață și de pe pământ la cer" a celor ce participă cu pregătirea necesară și deplin la ea.

Dacă în Liturghia euharistică se realizează Biserica – Trupul lui Hristos ca sacrament al Împărăției lui Dumnezeu, tot în aceasta, Hristos ne unește cu Sine în misiunea, jertfa și învierea Lui; de aceea Sfânta Liturghie este și locul prin excelență unde creștinii se pregătesc pentru misiune. Căci a fi în comuniune cu Hristos Cel răstignit și înviat înseamnă a fi pătruns de iubirea Lui față de lumea pentru mântuirea căreia El și-a dat viața și a te angaja în slujba înfăptuirii Împărăției lui Dumnezeu. Prin urmare, Sfânta Liturghie se încheie cu un act de trimitere: „Cu pace să ieșim", exclamă preotul, iar comunitatea răspunde: „întru numele Domnului". Cei care și-au reînnoit comuniunea cu Hristos în Sfânta Liturghie, înaintând cu El spre Împărăția lui Dumnezeu, sunt trimiși în lume, după cum Apostolii au fost trimiși: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc". Astfel, pot spune cu Sf. Apostol Ioan: „vă vestim viața de veci care la Tatăl era și care nouă ni s-a arătat [...] ca și voi să aveți părtășie cu noi, iar părtășia noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos" (*1 Ioan* 1, 2-3). *Faptele Apostolilor* menționează, în repetate rânduri, că obștea primilor creștini sporea continuu (2, 47), că numărul ucenicilor se înmulțea (6, 7), că în fiecare zi se adăuga mulțime

de bărbați și femei (5, 14; 2, 41). „Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s-au întors la Domnul" (11, 21, 24).

Într-adevăr, Biserica este o comunitate care crește în număr: „cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat; și în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete" (*Faptele Apostolilor* 2, 41). „Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau" (*Faptele Apostolilor* 2, 47). „A adăuga" nu înseamnă a face nici prozelitism individual, nici a organiza „campanii misionare", cum fac grupările sectare. Propovăduirea Evangheliei vizează constituirea liturgică-sacramentală a trupului eclesial al lui Hristos. De aceea, mobilitatea misionară a Bisericii ține de dinamica ritmului liturgic. Această dinamică nu este decât răspunsul la întrebarea: ce face preotul cu harul preoției, ce fac creștinii cu credința și cu harul primit în Sfintele Taine? Ei trebuie să predice, prin cuvântul și fapta lor, cu ecou, pentru ca cei din afară să ajungă la întrebarea celor care au ascultat predica Apostolilor în ziua pogorârii Duhului Sfânt: „Iar ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți Apostoli; Bărbați frați, ce să facem ? Iar Petru le-a zis: Pocăiți-vă, și fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre și veți primi darul Sfântului Duh" (*Faptele Apostolilor* 2, 37-38). În acest context, parabola talanților are o semnificație misionară deosebită. Primirea credinței și a harului mântuitor implică mijlocirea lor și a altora, ca laudă și mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru ele: „Că tot celui ce are i se va da și-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua și ceea ce i se pare că are"(*Matei* 25, 29). Cel ce transmite credința și harul lui Dumnezeu și altora sporește, prin aceasta, el însuși în credință și în har. Toți marii comentatori văd, de asemenea, în parabola fiului risipitor o parabolă a Bisericii și a lumii. „Un om avea doi fii" (*Luca* 15, 11). La fel se poate spune și despre Biserică: ea are doi fii, pe cel credincios și pe cel chemat. În niciun caz ea nu trebuie să uite sau să abandoneze pe „celălalt fiu", pe cel chemat.

Prin urmare, Sfânta Liturghie este jertfa de mulțumire a Bisericii adusă lui Dumnezeu de Hristos și Biserica Sa. Ea are însă și o dimensiune misionară importantă. Într-un anumit sens, misiunea ține de ritmul

liturgic al Bisericii. Misiunea este în mod esențial un act de mărturie (*1 Ioan* 1, 1-5); ea presupune viața trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu. Nu poți depune mărturie adevărată despre ceea ce nu ai experiat. Or, comuniunea cu Dumnezeu se realizează în mod culminant în Sfânta Liturghie, care este o înaintare spre Împărăția Lui.

Liturghia arată că adorarea lui Dumnezeu „în duh și în adevăr" (*Ioan* 4, 24) este nedespărțită de anamneză, adică de amintirea publică a istoriei mântuirii în totalitatea ei, a Vechiului și a Noului Testament, și de lauda și mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru mântuirea dăruită în Fiul Său. Prin cult, în general, prin lecturile biblice, prin imnurile dogmatice doxologice, mesajul creștin pătrunde în ritmul vieții de toate zilele a credincioșilor. Și aceasta prin Sfânta Liturghie, cu atât mai mult cu cât în ea sunt amintite și actualizate principalele acte ale istoriei mântuirii. Doxologia liturgică rămâne, de aceea, cea mai vie și expresia autentică a Tradiției apostolice și patristice. În cult și în lăcașul bisericii, istoria mântuirii este reprezentată în icoane și simboluri, iconografia fiind cea mai directă și explicită metodă de ilustrare și interpretare a evenimentelor din istoria mântuirii.

Din aceste motive, cultul, în general, și în special Sfânta Liturghie constituie locul în care creștinii sunt pregătiți pentru misiune, pentru a fi martori, adică vestitori, trăitori și împlinitori ai Evangheliei lui Hristos. Sfânta Liturghie constituie, astfel, punctul de plecare și de sosire al misiunii creștine autentice.

> „Liturghia nu este fugă de viață, ci o continuă transformare a vieții după modelul care este Iisus Hristos, grație puterii Duhului Sfânt. Dacă este adevărat că în Liturghie auzim nu numai mesajul lor, dar și anticipăm, în marele eveniment al eliberării de păcat, comuniunea noastră cu persoana lui Hristos prin prezența reală a Duhului Sfânt, atunci acest eveniment al încorporării noastre în Trupul lui Hristos – această transfigurare a ființei noastre într-un mădular al lui Hristos – trebuie să fie clar și proclamat prin toată viața noastră. Liturghia trebuie să se prelungească în situațiile personale de toate zilele. Fiecare

credincios în parte este chemat să întreţină o evlavie tainică, pe altarul inimii sale, ca să traducă în viaţă propovăduirea Veştii celei Bune «pentru întreaga lume». Fără această continuare, Liturghia rămâne pe jumătate neterminată. Deoarece prin evenimentul euharistic noi suntem încorporaţi în Hristos, pentru a sluji lumea a fi jertfiţi pentru ea, noi trebuie să dăm expresie în diaconia practică, în viaţa comunitară, noua noastră fiinţă în Hristos, Care este Slujitorul tuturor. Jertfa Euharistiei trebuie prelungită în jertfe personale pentru cei aflaţi în nevoie, faţă de fraţii şi surorile pentru care a murit Hristos. Pentru că Liturghia este participarea la marele fapt al eliberării de sub dominaţia puterilor demonice, atunci prelungirea Liturghiei în viaţă înseamnă o continuă eliberare de sub puterile răului care lucrează înlăuntrul nostru, o constantă reorientare şi deschidere către idei şi eforturi vizând eliberarea persoanelor umane din toate structurile demonice ale nedreptăţii, exploatării, agoniei şi însingurării, şi crearea unei adevărate comuniuni de persoane în iubire".

Bibliografie: Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigenţe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană,* (ediţia a 2-a, include ambele părţi), Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca, 2010; Pr. Ion Bria (ed.), *Orthodox Perspectives on Mission*, World Council of Churches, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, „Dimensiunea hristologică a iconomiei mântuirii", în: *Ortodoxia*, XXXV (1983), 2, pp. 238-239; Pr. I. Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987; Pr. I. Bria, *Iisus Hristos*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1992; Pr. I. Bria et al., *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, Labor et Fides, Genèves, , Les Éditions CLE Yaoundé, 2003; Pr. Ioan Ică, „Dreifaltigkeit und Mission", în: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, XLII (1997), 1-2, pp. 13-19; Karl Müller, Theo Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin,

1987; Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, 1996, 2003, 2010; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă, Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003.

III.3. Apostolatul mirenilor ca participare la întreita slujire a lui Hristos și la însușirile Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel, Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

III.3.1. Preoția universală – fundamentul vocației misionare a laicatului

Învățătura Legii Noi cuprinde, dincolo de orice îndoială, adevărul preoției universale. O mulțime de texte și expresii neotestamentare precum: „preoție sfântă" (*1 Petru* 2, 5), „semințe aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu" (*1 Petru* 2, 9) sau „preoți ai Dumnezeului și Tatălui Său" (*Apocalipsa* 1, 6; 5, 10) converg înspre a exprima faptul că toți creștinii sunt chemați la o slujire și la o misiune preoțească. Ungerea, odinioară rânduită doar regilor, preoților și profeților, s-a extins în Biserică la toți credincioșii care devin astfel un popor de preoți. Această calitate sacerdotală se primește odată cu nașterea la noua viață în Hristos. În mod evident, orice preoție are o chemare, o slujire, o misiune. Creștinii au posibilitatea și datoria de a împlini, ca urmare a preoției universale pe care o dețin, misiunea și slujirea legate intrinsec de aceasta.

Consecventă mărturiilor biblice, dezvoltarea teologică ulterioară afirmă cu claritate că toți creștinii posedă preoția universală în virtutea participării la preoția lui Hristos. Iisus Hristos, Marele Arhiereu, deține preoția în mod deplin, absolut, și din ea izvorăște, pentru toți cei care trăiesc în și *cu* Hristos, preoția universală. În acest context, fiecare

creștin este o persoană sfințită. Ideea unui popor profan, în sensul unui popor lipsit de sfințenie, nu este conformă cu învățătura creștină. Precum Hristos, omul este în același timp împărat, proroc și preot. Omul este preot prin împreună-slujirea și autojertfirea pe care o săvârșește în Biserică. De asemenea, este proroc ca un inițiat în tainele dumnezeiești și este învățător și călăuzitor spre mântuire pentru sine și pentru ceilalți și este împărat când se arată biruitor și stăpânitor asupra patimilor.

Alături de Sfânta Scriptură, care învață cu claritate sfințenia și slujirea fiecărui creștin, numindu-i pe creștini sfinți și sfințiți întru Iisus Hristos (cf. *1 Corinteni* 1, 2) și limbajul liturgic exprimă această realitate prin cuvintele: „Sfintele (vouă), sfinților". Formula liturgică nu doar păstrează memoria trecutului, ci afirmă, la fiecare Sfântă Liturghie, calitatea de sfinți a celor ce se vor împărtăși cu Sfintele Taine. În mod evident există deosebire între sfinții Bisericii biruitoare și cei care sunt numiți sfinți și trăiesc în Biserica luptătoare. Mai mult, așa cum sublinia Mitropolitul Nicolae Mladin, trebuie făcută o distincție între sfințenia sacramentală și sfințenia morală. Prima, care își are începutul și temelia în Taina Sfântului Botez și se desăvârșește prin alte sfinte taine (ca Mirungerea și Euharistia), fiind o sfințenie reală a fiecărui creștin, este participarea noastră la sfințenia lui Hristos. A doua, sfințenia morală, este aceea la care se ajunge în urma luptei pentru desăvârșire.

Creștinul, ca persoană consacrată și participantă la preoția lui Hristos, este un preot al propriei sale existențe. Din păcate, tot mai puțini creștini sunt conștienți de această stare a lor, iar un număr mare de creștini o reduc la o stare profană, preocupându-se doar de cele lumești. Înzestrarea cu darurile Sfântului Duh prin Taina Mirungerii, cum frumos sublinia Paul Evdokimov, oferă prin „ungerea Duhului" talanți sau daruri ce trebuie înmulțite, iar preocuparea exclusivă de cele lumești presupune o risipire a acelor daruri. Așa își neglijează și își profanează creștinul sfințenia din el, desconsiderându-și, de fapt, calitatea de preot. Această comportare este întru totul nefirească întrucât, pentru orice membru al Bisericii, nu ar trebui să existe vreo stare sau vreun loc profan, lipsit de prezența lui Dumnezeu. Creștinii au o natură preoțească

prin sfinţenia primită în Taina Botezului şi a Mirungerii de care nu se pot delimita în mod absolut.

Din sânul comunităţii preoţiei universale, unii sunt aleşi de Biserică şi sfinţiţi pentru o slujire specială, aceştia sunt preoţii hirotoniţi şi dăruiţi cu putere sfinţitoare. Atât preoţia bisericească specială, cât şi preoţia universală participă la aceeaşi preoţie unică a lui Hristos. Deşi sunt deosebite ca natură şi ca autoritate, întrucât participă în mod diferit la preoţia lui Hristos, aceste slujiri nu se pot înlocui una pe alta, dar nici nu pot exista una fără cealaltă. Preoţia universală a tuturor credincioşilor este prima treaptă a preoţiei creştine, prin care trebuie să treacă toţi cei ce urmează să fie hirotoniţi. Preoţia universală se primeşte prin Sfintele Taine, acte ce nu pot fi săvârşite numai de un preot cu preoţie bisericească validă. De aici rezultă interdependenţa şi necesitatea absolută a celor două preoţii.

III.3.2. Întreita slujire a lui Hristos în Biserică

Trimis în lume, Mântuitorul Iisus Hristos a îndeplinit o întreită slujire: de profet-învăţător, arhiereu şi împărat. Ca profet învaţă aducând revelarea desăvârşită a lui Dumnezeu, a voii şi a lucrării Lui mântuitoare (cf. *Ioan* 1, 17-18; 5, 20). Ca arhiereu, reface comuniunea omului cu Dumnezeu, împăcând prin jertfa Sa supremă pe Dumnezeu cu omul (cf. *Evrei* 10, 12). Ca împărat, biruieşte puterile răului şi conduce pe om spre ţinta sa finală şi adevărată, comuniunea vieţii veşnice cu Dumnezeu în Împărăţia Sa (cf. *Matei* 28, 18*; Ioan* 13, 3; 17, 2). El Îşi continuă întreita Sa slujire în Biserică până la sfârşitul veacurilor (cf. *Matei* 28, 20). Prin aceasta El conduce lumea la învingerea morţii universale, ridicând creaţia din stricăciune şi din moartea pe care o produce despărţirea ei de izvorul vieţii, care este Dumnezeu, spre participarea ei la viaţa lui Dumnezeu, într-o relaţie de iubire netrecătoare cu El.

Dar Hristos Cel înviat şi înălţat, exercitând în Biserică cele trei slujiri ale Sale, nu Se adresează acesteia ca unui obiect pasiv, ci ca unei comunităţi de persoane chemate la comuniunea liberă cu Sine: „Iată, Eu stau la uşă şi bat" (*Apocalipsa* 3, 20). Biserica este formată din persoane

înzestrate cu libertate și chemate la libertate și iubire veșnică. Ea primește pe de o parte, învățătura, jertfa și conducerea lui Hristos, iar pe de altă parte, ea răspunde la acestea în mod liber și pozitiv. După cum accentua și Părintele Dumitru Stăniloae, Hristos, continuând întreita Sa slujire în Biserică, întreține cu fiecare membru al ei un dialog progresiv în care nici El, nici Biserica sau membrii ei nu sunt într-o stare pasivă. Acesta este sensul preoției împărătești a tuturor credincioșilor, chemați să vestească în lume, alături de episcopi și preoți mântuirea în Hristos (cf. *1 Petru* 2, 9-10*; Ioan* 2, 20).

III.3.3. Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos

Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos se face prin propovăduirea Evangheliei, păstrarea și transmiterea misionară a Tradiției apostolice și mărturia creștină în mijlocul lumii. Hristos împlinește misiunea profetică nu numai prin Apostoli și urmașii acestora, episcopii și preoții, ci și prin credincioșii laici pe care-i cheamă la mărturisirea credinței: „Frații mei, dacă vreunul dintre voi se va rătăci de la adevăr și cineva îl va întoarce să știe el că cel ce l-a întors pe păcătos din rătăcirea căii lui își va mântui sufletul din moarte și mulțime de păcate își va acoperi" (*Iacob* 5, 19-20).

Mărturia cuvântului lui Dumnezeu constituie o exigență internă a credinței: „Crezut-am pentru aceea am grăit; și noi credem, și de aceea și grăim" (*2 Corinteni* 4, 13). În inima fiecărui creștin trebuie să răsune cuvintele Apostolului: „Că vai mie dacă nu voi binevesti!" (*1 Corinteni* 9, 16). Mirenilor li se oferă nenumărate ocazii de a exercita apostolatul evanghelizării și al sfințirii. Însăși mărturia vieții creștine și faptele bune săvârșite din „credința lucrătoare prin iubire" (*Galateni* 5, 6) au puterea de a-i atrage pe oameni la Dumnezeu (cf. *Matei* 5, 16). Totuși, un astfel de apostolat nu constă numai în mărturia vieții. Adevăratul apostol caută ocazii de a-L vesti pe Hristos prin cuvânt, fie necredincioșilor, pentru a-i aduce la credință, fie credincioșilor, pentru a-i instrui, a-i întări și a-i îndemna la o viață creștină cât mai adevărată.

Locul cel mai important unde se împlinește această lucrare de evanghelizare și transmitere misionară a tradiției creștine de către mireni este „biserica de acasă", familia. Biserica creștină este zidită după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste: „Pe cel bătrân să nu-l înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte; pe cei mai tineri, ca pe frați; pe femeile bătrâne, ca pe mame; pe cele tinere, ca pe surori, în toată curăția" (*1 Timotei* 5, 1). Deoarece Creatorul a așezat comuniunea dintre bărbat și femeie la temelia societății umane (cf. *Facerea* 1, 7; 2, 18-25, 28) și prin harul Său a făcut-o Taină în Hristos și în Biserică (cf. *Efeseni* 5, 32), apostolatul soților și al familiilor are o importanță deosebită pentru misiunea Bisericii și pentru societate.

Soții creștini sunt colaboratori ai harului și mărturisitori ai credinței unul față de altul și față de copiii lor și de ceilalți membri ai familiei. Familia este mediul evanghelic în care se pregătesc noi generații de membri ai Bisericii. Părinții sunt pentru copiii lor cei dintâi vestitori ai credinței și educatori. Această educație se face fie direct, fie indirect, prin experiența rugăciunilor comune, a postului, prin pregătirea copiilor pentru primirea Sfintelor Taine, dar mai ales prin relațiile personale dintre părinți și copii, nu numai acasă, ci și în afara mediului familial. Părinții creștini sunt cei mai de seamă mijlocitori între Biserică și lume. Prin ei se face îmbisericirea copiilor și a tinerilor și, tot prin ei, aceștia sunt trimiși în lume ca ucenici ai lui Hristos, ca martori și vestitori ai Lui. Potrivit sublinierii făcută de Părintele Ion Bria, aici vorbim cu adevărat despre o prelungire a Bisericii în lume și despre o aducere a lumii în Biserică. Ca o răsplată pentru părinți, îndeplinirea datoriei apostolice fața de copii și față de tânăra generație întreține și credința lor. Cu certitudine, familiile creștine, aderând la Evanghelie cu toată viața lor, sunt cele dintâi care dau în fața lumii o mărturie foarte prețioasă despre Hristos.

Un alt aspect important de evidențiat cu referire la slujirea profetică a mirenilor este acela legat de faptul că toți sunt datori să-L mărturisească pe Hristos în fața oamenilor (cf. *Matei* 10, 32), în public, nu numai privat, adică nu numai ca pe o declarație de credință personală, făcută în fața propriei conștiințe, ci ca pe o mărturisire de credință publică prin

cuvânt și faptă. Încă din timpul activității publice a Mântuitorului nu au lipsit laicii care mărturiseau și răspândeau cuvântul Evangheliei și pe care Iisus nu i-a oprit (cf. *Marcu* 9, 39-40), mai mult chiar, pe unii i-a trimis El Însuși să-L vestească (*Marcu* 5, 19-20). Chiar dacă Apostolii au fost trimiși în mod special (cf. *Matei* 28, 18-19; *Marcu* 16, 15-16; *Faptele Apostolilor* 1, 8; 2, 41) pentru îndeplinirea „slujirii cuvântului" (*Faptele Apostolilor* 6, 4), ei au fost ajutați în această slujire de diaconi (*Faptele Apostolilor* 6, 7-9*;* 7, 11-59; 8, 5, 40) și de credincioși laici, bărbați și femei. Căci cerința Mântuitorului de a-L mărturisi în fața oamenilor nu se referă numai la Apostoli, ci la toți creștinii, aceasta devenind temeiul general de predicare a cuvântului și de către mireni.

Istoria Bisericii ne arată că mulți credincioși au urmat această existență a misiunii și fiecare era un agent viu în propovăduirea Veștii celei bune. Fiecare în cercul său lucra printre neamuri pentru convertirea lor. Meseriași, soldați, comercianți, sclavi, bărbați și femei, toți erau angajați în această activitate misionară. După dezlănțuirea prigoanei împotriva creștinilor în Ierusalim, aceștia s-au răspândit în toată Palestina și în împrejurimi. „Dar care se împrăștiaseră treceau din loc în loc binevestind cuvântul" (*Faptele Apostolilor* 8, 4). Potrivit indiciilor Noului Testament și ale Tradiției, Biserica din Roma a fost întemeiată tot de credincioși simpli. Aici au predicat mai întâi soții Aquila și Priscila, care erau credincioși laici. Apoi, împreună cu Apostolul Pavel au predicat și alți ucenici laici ca Epafras, Tihic, Aristarh etc., precum arată însăși Apostolul Pavel când scrie filipenilor că „cei mai mulți dintre frați, încredințare având în Domnul prin lanțurile mele, cu mult mai mult îndrăznesc să grăiască fără teamă cuvântul lui Dumnezeu (*Filipeni* 1, 14).

Predica misionarilor și a evangheliștilor consta într-o expunere simplă a învățăturii de credință și o relatare a istoriei mântuirii în Hristos. O explicare mai amănunțită a învățăturii de credință și o adâncire a ei se făcea, în primele veacuri creștine, de către didascali, iar apoi în perioada instituției catehumenatului (secolul al II-IV-lea) de către cateheți. Aceștia activau așadar în cadrul misiunii interne a Bisericii. După cum

evidențiază Părintele Liviu Stan, atât didascalii, cât și catehеții erau cel mai adesea credincioși laici, bine instruiți în tainele credinței creștine. Timpurile noastre impun ca laicii să desfășoare un apostolat mai intens și mai vast. Progresul științei și al tehnicii, relațiile complexe dintre oameni au lărgit sfera apostolatului laicilor. Apostolatul laicilor a devenit cu atât mai necesar, cu cât a crescut în mod deosebit autonomia multor sectoare de activitate ale vieții umane care implică și o anumită înstrăinare de viața religios-morală. Fiind propriu stării credincioșilor laici de a-și duce viața în mijlocul lumii și al treburilor lumești, ei sunt chemați de Dumnezeu, ca însuflețiți de duh creștin, să-și exercite apostolatul în mijlocul lumii, activând pentru evanghelizarea și sfințirea oamenilor și străduindu-se să pătrundă ordinea socială cu duhul Evangheliei, astfel încât activitatea lor să dea o mărturie clară despre Hristos și să slujească la mântuirea oamenilor. Fiecare, pe măsura darurilor și competenței lui, este chemat să participe activ la aprofundarea și apărarea principiilor creștine, precum și la aplicarea lor corectă la problemele lumii contemporane.

Apostolatul în mediul social, adică preocuparea de a pătrunde de duh creștin mentalitatea și moravurile, legile și structurile comunității în care trăiește fiecare, este misiunea și obligația creștinilor laici într-o măsură atât de mare, încât nu poate fi împlinit niciodată cum se cuvine de către altcineva. La nivelul domiciliului, al locului de muncă sau al profesiei, al studiului sau al timpului liber, ei sunt cei mai în măsură să-și ajute frații și surorile. Adevărații apostoli nu se mulțumesc însă numai cu această activitate, ci se străduiesc să-L vestească pe Hristos aproapelui și prin cuvânt, fiind chemați să-și dea concursul la catehizarea, la educația religios-morală și la apărarea credinței creștine ortodoxe în comunitățile parohiale, în școli și prin mijloacele de comunicare socială. Episcopul este investit cu o „harismă a adevărului" (Sf. Irineu de Lyon, *Adversus haeresis* II, 26, 2). Din încredințarea lui, nu numai preoții, ci și profesorii de teologie și de religie, catehеții și laicii instruiți trebuie să fie angajați în această misiune didactică și pedagogică.

III.3.4. Participarea mirenilor la slujirea împărătească a lui Hristos

Părintele Ion Bria sintetizează participarea credincioșilor laici la slujirea împărătească a lui Hristos în următoarele aspecte: biruința lor asupra ispitelor și a păcatelor, organizarea comuniunii creștine și diaconia creștină în societatea seculară. Cel dintâi aspect prin care creștinul își arată demnitatea împărătească și biruitoare este cel al împărățirii peste propria sa viață și a biruinței asupra tuturor patimilor care înrobesc pe om. Evanghelia lui Hristos cheamă oamenii din robia păcatului și a morții înspre nașterea la viața în Hristos (*Romani* 6, 3-6; *Galateni* 3, 27) și îi așază pe calea dreptății, a libertății și comuniunii vieții veșnice. „Eu sunt lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina Vieții (*Ioan* 8, 12). Dar asumarea acestei căi de către creștin nu este lipsită de ispite, contestații și suferințe și cere, prin urmare, luptă spirituală: „*Și orice luptător, de la toate se înfrânează. Ei însă, ca să ia o cunună stricăcioasă; dar noi, una nestricăcioasă*" (*1 Corinteni* 9, 25). Mântuirea se dobândește în lupta cu ispitele și contestațiile acestei lumi: biruința vieții în lupta împotriva păcatului și morții.

Prin dăruirea Sa lui Dumnezeu care a culminat cu biruirea păcatului și morții prin cruce și înviere, Iisus Hristos a împărtășit ucenicilor Săi darul libertății și puterea ca prin lepădarea de sine și printr-o viață sfântă să poată birui ei înșiși ispitele și stăpânirea păcatului, „pentru că Cel Care este în noi e mai mare decât cel care este în lume" (*1 Ioan* 4, 4). Sf. Apostol Pavel exprimă această putere a creștinului, ce vine din puterea lui Hristos, de a birui ispitele și păcatele prin îndemnurile de a „umbla întru înnoirea vieții". „Așa și voi, socotiți-vă că morți îi sunteți păcatului, dar vii lui Dumnezeu întru Hristos Iisus, Domnul nostru. Așadar, să nu domnească păcatul în trupul vostru cel muritor, ca să vă supuneți poftelor lui; nici mădularele voastre să nu le puneți în slujba păcatului ca arme ale nedreptății, ci înfățișați-vă lui Dumnezeu ca viii dintre morți, și mădularele voastre ca arme ale dreptății în slujba lui Dumnezeu. Fiindcă păcatul nu va avea stăpânire asupra voastră, de

vreme ce nu sunteți sub Lege, ci sub har" (*Romani* 6, 11-14). Pentru „că lupta noastră nu este împotriva cărnii și a sângelui, ci împotriva duhurilor răutății" (*Efeseni* 6, 12), biruința asupra păcatului trebuie să se manifeste și în sfera socială. De aceea, participarea la slujirea împărătească a lui Hristos se concretizează și în îmbunătățirea condițiilor de viață din lume, a instituțiilor și structurilor ei, ca acestea să nu genereze păcate sociale, ci să ofere condițiile optime pentru desăvârșirea omului.

III.3.5. Participarea mirenilor la slujirea preoțească a lui Hristos

Funcția centrală a preoției creștine este aducerea jertfei euharistice. Aducerea jertfei euharistice care are loc în Sfânta Liturghie este acțiunea cea mai de seamă a preoției în Biserică. Mântuitorul a adus Jertfa supremă ca Mijlocitor al mântuirii noastre Însuși Trupul Său. Preoția sacramentală instituită de El continuă mijlocirea mântuirii prin jertfă. Dar, așa cum mărturisește însăși rugăciunea liturgică atunci când afirmă „că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți; Hristoase, Dumnezeul nostru", mijlocirea mântuirii nu se împlinește printr-o jertfă personală a preoților consacrați, ci prin jertfa nesângeroasă a lui Hristos adusă de El prin ei, pentru întreaga Biserică și pentru sfințirea credincioșilor. Rugăciunea euharistică arată, în mod evident, cine este Săvârșitorul nevăzut al Tainei, Jertfa și Primitorul Jertfei.

Toți cei ce s-au făcut prin Botez părtași ai Trupului lui Hristos jertfesc, întrucât sunt uniți cu Hristos, adevăratul Preot. Preotul este numai instrumentul lui Hristos, el ajută, în chip văzut, pe credincioși să se unească cu Cel ce jertfește (Hristos). Deci, credincioșii participă activ, nu doar ca spectatori la jertfa euharistică, iar acest fapt este evident în utilizarea pluralului de către episcop sau preot în momentul epiclezei: „Ție-Ți aducem această slujbă cuvântătoare și fără de sânge și Te chemăm; Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte". Problema

care se pune în zilele noastre este aceea a trezirii conștiinței participării reale a credincioșilor la Sfânta Jertfă. Ei trebuie să oficieze, trebuie să se roage în timpul Liturghiei înainte și după jertfă împreună cu preoții. Teologia, în integralitatea ei, mărturisește că mirenii cheamă, în unire cu preotul, pe Duhul Sfânt asupra darurilor puse înainte, în acest sens ei fiind participanți la actele liturgice. Rugăciunea este o permanentă participare a credincioșilor la opera mântuirii lor.

În Sfânta Liturghie, comunitatea euharistică primește viață prin împărtășirea cu Sfântul Trup și Sânge al Mântuitorului Iisus Hristos, de aceea, prefacerea darurilor prin epicleza preotului este inseparabilă de sfințirea credincioșilor prin cuminecare. Prin urmare, comunitatea trebuie antrenată și încurajată să se apropie de Sfântul Potir cât mai des. Însă nu oricum, ci „cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste", pentru că credinciosul nu se poate împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului în orice stare (cf.*1 Corinteni* 11, 27-29). Și în ceea ce privește celelalte acțiuni sfinte și celebrarea celorlalte Sfinte Taine, laicii colaborează cu preoții. Săvârșirea validă a Sfintelor Taine depinde de anumite condiții pe care credincioșii trebuie să le îndeplinească. Mai mult, Tradiția a arătat că mirenilor li s-a permis ca în cazuri excepționale chiar să săvârșească Taina Sfântului Botez. Cazul excepțional este doar acela „de moarte", în care un creștin botezat, bărbat sau femeie, în virtutea preoției universale poate săvârși acest act pentru un necreștin. Participarea credincioșilor este necesară și în Taina Nunții, unde lipsa consensului liber din partea celor ce se căsătoresc face ca taina să nu se poată împlini. În Taina Spovedaniei, lipsa sincerității, a pocăinței, a hotărârii reale de a nu mai păcătui, face ca penitentul să nu primească vindecare de păcate. În Taina Hirotoniei, în cazul în care candidatul la preoție, după cercetarea canonică, nu îndeplinește condițiile cerute, nu poate primi Sfânta Taină. Iar poporul are atribuția de a confirma dacă alesul este vrednic de treapta preoției sau nu. Papa Leon cel Mare accentua, de exemplu, ca nimeni să nu fie hirotonit împotriva voinței oamenilor locului, pentru ca nu cumva poporul cetății, să înceapă să urască și să disprețuiască pe episcopul pe care ei nu l-au ales.

III.3.6. Participarea laicilor la zidirea trupului lui Hristos, Biserica

Principiul de bază pentru înțelegerea locului laicilor în organismul eclesiastic este faptul că, în trupul Bisericii, viața lui Hristos se înfăptuiește în fiecare persoană umană. Prin credință și Botez, toți credincioși, fără excepție, devin oameni noi (cf. *Efeseni* 4, 24; *Coloseni* 3, 10), „se îmbracă în Hristos", cum spune Apostolul (*Galateni* 4, 4). Ei sunt integrați într-o nouă realitate, care este descrisă în Noul Testament ca „trup al lui Hristos" (*1 Corinteni* 12, 12-13; *Efeseni* 1, 23; *Coloseni* 1, 18, etc.) ca „*Biserică a lui Hristos (Dumnezeu)*" (*Romani* 16, 16; *Galateni* 1, 22; *1 Corinteni* 1, 2, 11, 16, 22, 15, 9; *1 Timotei* 3, 15 etc.), ca „*popor al lui Dumnezeu*" (*Faptele Apostolilor* 15, 14*; Romani* 9, 25; *2 Corinteni* 6, 16; *1 Petru* 2, 9-10).

III.3.6.1. *Zidirea întru unitatea de credință*

Zidirea întru unitatea de credință se realizează în cultul comun care, chiar dacă e privit ca dar al lui Hristos Dumnezeu-Omul, presupune participarea personală și responsabilă a fiecărui credincios. În Tradiția cultică ortodoxă, nimeni nu este considerat o singularitate pasivă în adunarea care slujește, un individ impersonal, ci ca o mărturie personală vie a plinătății care crește (cf. *Efeseni* 4, 17) în Hristos. Însăși această prezență a lui declară integritatea trupului bisericesc, de vreme ce rugăciunea și cultul comun al credincioșilor presupune întrunirea și identitatea credinței tuturor celor care se adună în Hristos.

Întreaga structură a cultului ortodox și îndeosebi cea a dumnezeiești Liturghii presupune participarea activă a credincioșilor laici. Nu este vorba aici despre o raportare sentimentală la Dumnezeu, despre o comunicare a unor indivizi cu o ființă superioară, ci despre o închinare duhovnicească a unei comunități personale constituite care se adresează lui Dumnezeu Cel personal și viu. În această comunitate/comuniune toți au de îndeplinit un rol. Nu este lipsit de importanță faptul că până și

termenul grecesc *Liturghia* înseamnă lucrarea poporului, operă pe care întregul popor o săvârșește. Această împreună participare se manifestă în multe și variate feluri. Vom menționa cel puțin două aspecte care fac evident faptul că acest cult comun este lucrarea clerului și a poporului, precum și adeverire a unității trupului Bisericii.

De la început trebuie menționat că în Tradiția ortodoxă nu se înțelege, în fond, cultul fără participarea laicilor. Nu este permis ca preotul să săvârșească dumnezeiasca Euharistie, fără prezența și participarea laicilor. În Tradiția ortodoxă, dumnezeiasca Euharistie nu a avut niciodată caracterul unui cult privat, ci întotdeauna caracterul de jertfă a întregului trup. De aceea, preotul nu are desăvârșire de sine și independență, ci este totdeauna păstorul unei anumite turme. Canonul al VI-lea de la Sinodul al IV-lea ecumenic stabilește categoric ca „să nu fie hirotonit careva izolat", adică fără turmă, „nici preot, nici diacon, nicidecum careva dintre cei ce sunt în tagma bisericească". Lucrarea preoțească, de orice grad, presupune existența poporului și înseamnă totdeauna slujire împreună cu poporul și cu raportare la popor.

În Tradiția Bisericii Ortodoxe, Liturghia a fost totdeauna percepută ca un eveniment dramatic, la care sunt chemați, de la început, toți credincioșii să ia parte. Caracterul aducerii aminte și al reconstituirii, „aceasta să faceți spre pomenirea Mea" (*Luca* 22, 19; *1 Corinteni* 11, 24-25), reiese clar din întreaga desfășurarea a gesturilor liturgice la care poporul nu este simplu spectator, ci factor de o importanță esențială. Împreuna participare a laicilor la reuniunea euharistică se manifestă atât prin schimbul continuu de ecfonise și răspunsuri, cât și prin mărturisirea comună a credinței, precum și prin multipla exprimare a tuturor rugăciunilor, fără excepție. Apoi, Euharistia nu este singura Taină prin care se menține și se întărește unitatea și catolicitatea Bisericii. Prin ea se desăvârșește comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă. Pentru primirea Tainelor și participarea la Euharistie trebuie să mărturisească credința cea de totdeauna a Bisericii ca expresie a prezenței lucrătoare a lui Hristos în ea. De aceea, *unitatea de credință* este un alt element prin care se zidește Biserica cea Una.

Cu toate că am vorbit despre zidirea cea întru unitate din perspectivă euharistică, nu trebuie să uităm că această unitate, la a cărei zidiri participă laicii, are ca fundament *Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos***.** Iisus Hristos, singurul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni (*1 Timotei* 2, 5) este prezent în Biserica Sa până la a doua Sa venire și dăruiește oamenilor unitatea spre mântuire. Întreaga teologie mărturisește că Domnul S-a întrupat, S-a răstignit și înviat ca om ca să adune pe toți cei dezbinați în Sine, unificarea aceasta a tuturor în Sine constituind însăși esența mântuirii. În afară de Dumnezeu nu este cu putință unitatea, deci mântuirea.

III.3.6.2. *Sfințenia Bisericii și desăvârșirea credincioșilor*

Chemarea laicilor la *zidirea întru sfințenie* este rezumată în cuvintele Sf. Apostol Petru: „după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiți și voi înșivă sfinți în toată petrecerea vieții. Căci scris este: Fiți sfinți, pentru că eu sunt Sfânt" (*1 Petru* 1, 15-16; cf. *Leviticul* 11, 44-45; 19, 2; 20, 7). Întregul cult al Bisericii, viața, predica, lupta spirituală și în general morala ei au drept obiectiv „*luarea chipului lui Hristos*" (*Galateni* 4, 19) și sfințirea credincioșilor (cf. *1 Tesaloniceni* 4, 3). Sfințenia este o chemare universală, destinația și aspirația tuturor acelora care aparțin Bisericii, fiind punctul de întâlnire al tuturor membrilor trupului eclesial.

În spiritualitatea ortodoxă, sfințenia nu a fost niciodată percepută ca o simplă îmbunătățire etică a credinciosului, bazată exclusiv pe posibilitățile omului. Sfinții Părinți subliniază, în mod repetat, că sfințenia se oferă și se promovează în Biserică, este participare la sfințenia lui Dumnezeu, ca rod al comuniunii credinciosului cu Dumnezeu. Omul are în Biserică posibilitatea sfințirii, deoarece Hristos este Cap al Bisericii. Hristos, în Care „*locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii*" (*Coloseni* 2, 9), face Biserica prin prezența Lui spațiu în care, de asemenea, *locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii.* În acest fel, Biserica este prin natura ei loc de sfințire a credincioșilor, cale și loc de îndumnezeire. Drumul spre sfințenie este deschis tuturor. Clerici și laici, deopotrivă, sunt chemați să urmeze calea sfințeniei. Evlavia ortodoxă

cinstește, de-a lungul întregului an bisericesc, în paralel cu sfinții clerici din toate treptele, și membrii laici ai Bisericii, care, prin eforturi și viața lor creștină curată, s-au depășit pe ei înșiși și s-au îndumnezeit prin har. Laici, bărbați și femei, sunt în Biserică cinstiți ca „*egali cu Apostolii*", datorită contribuției lor decisive la răspândirea Evangheliei și întărirea credinței. Fiecare credincios poate, într-adevăr, în cadrul Bisericii, să depășească limitele condiției sale create și să fie îndumnezeit prin har.

III.3.6.3. *Sobornicitate ca deschidere către întreaga lume*

Zidirea întru sobornicitate este un alt aspect al lucrării laicului în Biserică. În repetate rânduri s-a subliniat că sobornicitatea/universalitatea, conform percepției ortodoxe, nu reprezintă o noțiune cantitativă, adică o noțiune care să definească situația externă a Bisericii. Din contră, ea reprezintă noțiunea care se referă la dimensiunea interioară a Bisericii, la calitatea și la coeziunea ei internă, pe care o asigură prezența neîntreruptă în ea a Mângâietorului. Sobornicitatea arată plinătatea și puritatea Bisericii în fața oricărei comunități religioase conjuncturale, precum și în fața oricărei falsificări scizioniste. Biserica este sobornică până în cea mai mică celulă a ei, până în ultimul amănunt al vieții ei. În acest sens, fiecare Biserică locală nu este pur și simplu sector al Bisericii sobornicești, ci constituie absolut o comuniune sobornică, o adunare a credincioșilor pe care o caracterizează plinătatea, integritatea și totalitatea în Hristos.

În acest fel, fiecare credincios nu constituie o simplă unitate aritmetică dintr-o totalitate de oameni, ci este purtător și participant al unei plinătăți care depășește orice măsură umană și fiecare experiență omenească. Așadar, în timp ce viața fizică limitează omul la un cerc restrâns de apropiați, rudenii și prieteni, viața bisericească îl introduce în familia largă, în care toți sunt frați ai lui Hristos și, prin urmare, frați între ei, copii ai aceluiași Părinte. Prin urmare, fiecare persoană umană nu este o ființă solitară în Biserică, ci este înrudit cu toți credincioșii Bisericii și are acces la totalitatea Bisericii, fiecare credincios este o ființă sobornicească, o prezență în care se concentrează întreaga Biserică.

III.3.6.4. *Apostolicitatea ca responsabilitate față de Tradiție*

Responsabilitatea continuării lucrării lui Hristos în lume este încredințată Sfinților Apostoli de Hristos Însuși: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând aceasta, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt" (*Ioan* 20, 21-22). Așadar, Sfinții Apostoli sunt cei ce vor începe propovăduirea adevărului. Însă, opera Sfinților Apostoli rămâne și se continuă neîntrerupt în Biserică prin succesiune apostolică. Sf. Clement al Romei prezintă schematic linia acestei succesiuni: Dumnezeu Tatăl Îl trimite pe Hristos, iar Hristos pe Sfinții Apostoli care au așezat prin cetăți și sate bărbați încercați în Duhul Sfânt ca episcopi și diaconi. În felul acesta, responsabilitatea slujirii apostolice este, înainte de toate și îndeosebi, o responsabilitate episcopală și, prin urmare, preoțească. Ea constă în chemarea celor păcătoși la pocăință, în transmiterea cuvântului adevărului, în menținerea Tradiției apostolice prin orice mod și în oferirea ei, precum și în slujirea, în general, pentru mântuirea lumii. Cu alte cuvinte, slujirea apostolică este cu precădere o lucrare episcopală, la care ia parte însă și restul clerului și poporul.

Cu toate acestea, mulți teologi vorbesc despre o deviere eclesiologică, dacă acceptăm apostolicitatea ca fiind o însușire absolut închisă și limitată, care să aparțină exclusiv și de drept numai unei părți din Biserică. În Noul Testament, lucrarea apostolică este percepută totdeauna în legătură cu poporul. Biserica ne trimite dintru începutul ei la realitatea Sfinților Apostoli, iar încorporarea în trupul ei înseamnă comuniunea cu Sfinții Apostoli: „în ziua aceea s-au adăugat [...] și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire" (*Faptele Apostolilor* 2, 41-42). Cele petrecute la Sinodul Apostolic, „*apostolii și preoții cu toată Biserica au hotărât și noi am hotărât adunați într-un gând*" (*Faptele Apostolilor* 15, 22, 25) exprimă o mentalitate a colectivității, care nu lasă nicio posibilitate de percepere centralizatoare și exclusivistă a lucrării apostolice. Așadar, în timp ce slujirea apostolică reprezintă o operă care aparține sfinților Apostoli și urmașilor lor legitimi, totuși ea se transmite în întregul trup bisericesc prin sfinții Apostoli și episcopi.

Participarea laicilor la responsabilitatea apostolică a fost percepută dintotdeauna în Tradiția Bisericii Ortodoxe în legătură cu întreaga responsabilitate a Bisericii de a mărturisi credința în lume, de a aduce mărturie despre morala ei și de a sluji pe om. Lucrarea apostolică nu a fost înțeleasă niciodată ca un drept de sine stătător și exclusiv al unei clase sau al unei părți dintre credincioși. Fără îndoială, responsabilitatea apostolică îngreunează, înainte de toate, pe episcopi, adică pe continuatorii direcți ai slujirii apostolice, iar prin consacrare și pe ceilalți clerici. Însă, aceasta nu înseamnă deloc că elementul laic este fără de responsabilitate. La un loc cu episcopii și cu clericii în general, laicii sunt împreună responsabili pentru sfințirea lumii.

Bibliografie: † Bartolomeu Anania, *Cartea deschisă a Împărăției. O însoțire liturgică pentru preoți și mireni,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2004, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ²2010; Pr. V. Bel, *Teologie și Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2008; Pr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Sibiu, 1997, Ed. România Creștină, București, ²1999; Pr. I. Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Pr. I. Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1986; Pr. I. Bria, *Go Forth in Peace*: *A Pastoral and Missiological Guidebook*, WCC Publication, Geneva, 1982; Paul Evdokimov, *Ortodoxia,* (Neuchatel, 1965), trad. rom. P.S. Irineu Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; P. Evdokimov, *Taina Iubirii*. *Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, (Desclée de Brouwer, 1982), trad. rom. Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1994; Arhid. Ioan Floca, *Drept canonic Ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Arhid. Ioan Ică jr, *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, Ed. Deisis, Sibiu, 2008; † Ioan Mihălțan, *Preoția Mântuitorului Hristos și preoția bisericească. Teză de doctorat,* Oradea, 1993; Pr. Ioan Mircea, „Preoția harică și preoția obștească”,

în: *Ortodoxia*, XXXI (1979), 2, pp. 232-254; Pr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005; Pr. D. Popescu, „Sfânta Taină a Preoției. Ierarhia sacramentală după Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție", în: *Ortodoxia* XLI (1989), 1, pp. 7-13; Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008; Pr. Ștefan Slevoacă, „Preoția de hirotonie și preoția tuturor credincioșilor", în: *Ortodoxia* XXXI (1979), 2, pp. 255-267; Pr. Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015; Pr. Liviu Stan, *Mirenii în Biserică. Studiu Canonic Istoric*, Sibiu, 1939; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, [2]1997, [3]2003, [4]2010.

III.4. Mărturia creștină prin sfințenia vieții: familia, monahismul, aghiografia (Pr. prof. dr. Valer Bel)

„Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri" (*Matei* 5, 16). Aceste cuvinte ale Mântuitorului din predica de pe munte arată că viața creștină, trăită în duhul Evangheliei, constituie unul dintre cele mai eficace mijloace de misiune creștină. Căci prin întâlnirea personală cu Dumnezeu și trăirea în mediul iubirii dumnezeiești, creștinii devin sarea pământului și lumina lumii, ajutând pe oameni să-și găsească adevăratul sens și împlinirea vieții în Hristos.

Faptul care a impresionat cel mai mult lumea veche în care a apărut creștinismul și care, în același timp, a determinat convertirea acestei lumi, a fost calitatea vieții creștine, spiritualitatea exemplară a creștinilor. După cum arată un celebru text creștin timpuriu, *Epistola către Diognet,* I, 1, care face portretul general al vieții creștine de la sfârșitul secolului al II-lea, creștinii au totul în comun cu ceilalți oameni, dar se deosebesc de toți prin felul lor de viețuire. Ei trăiesc în lume, dar sunt cunoscuți ca „acest neam nou de oameni sau acest fel nou de viață".

„Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată ca unii, ca pe o învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Sunt în trup dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viață biruiesc legile. Ca să spun pe scut, ce este sufletul în trup, aceea sunt creștinii în lume".

Astfel, creștinii se disting printr-o morală care are propriile ei virtuți. Pentru mulți, acest fapt poate apărea ca un „scandal", deoarece nu este în conformitate cu etica majorității sau a societății în general. Dar prin acest „alt fel de viață" creștinii nu propovăduiesc alienarea de comunitatea socială în care trăiesc. Dimpotrivă, ei sunt prezenți și solidari cu societatea în care trăiesc, comunicând oamenilor viața în Hristos, cu conștiința că „puțin aluat dospește toată frământătura" (*Luca* 13, 21).

De-a lungul secolelor, Biserica și-a adus neîncetat mărturia ei apostolică față de Hristos Cel răstignit și înviat. Această mărturie este continuată și astăzi de misiunea creștină în condiții provocatoare cum sunt secularismul, pluralismul și dialogul cu alte credințe și ideologii. Creștinismul se află astăzi într-o situație similară celei din epoca apostolică și postapostolică în care avea de înfruntat sincretismul, diferitele filosofii sau religii și decăderea morală a lumii vechi. Căci în epoca modernă și postmodernă, mesajul creștin a fost treptat marginalizat și umanismul a devenit un antropocentrism autonom, desprins de Dumnezeu și ducând la ateism teoretic și practic. Într-un astfel de context, legăturile cu Biserica s-au slăbit și, atât în Est, cât și în Vest, domină diferite ideologii ale căror principii au ca rezultat separarea și scoaterea oamenilor de sub influența Bisericii, ceea ce a dus la

diminuarea influenței acesteia în societate. Secularizarea, cu impactul și potențialul ei distructiv față de Biserică, manifestată în atitudini de consum, dominație și ambiție neînfrânată, răvășește comunitățile creștine din întreaga lume. Nesatisfăcuți de societatea actuală puternic secularizată, unii se întorc nu spre creștinism, ci spre religiile orientale sau spre neopăgânism. Abundența de lucruri materiale, pentru unii, care promovează consumismul, lipsa acestora pentru alții, care provoacă lupta pentru o viață decentă, conformismul economic și cultural, ideologiile și puterile de stat, care formează o educație nereligioasă, decreștinată, absența perspectivelor creștine din viața publică, slăbiciunea și carențele familiei în exercitarea educației creștine și diminuarea rolului spiritual și apostolic al maternității și al mamelor creștine, toate acestea conduc masiv spre secularism. Contradicția dintre cuvinte și fapte în viața multor creștini contribuie apoi adesea, din plin, la dezvoltarea unui mod de viață secular.

O lume pluralistă, cum este cea de astăzi, aduce creștinismul în confruntare și dialog cu alte credințe, ideologii și concepții de viață. Trăind în acest context, creștinii sunt chemați să desfășoare o misiune la modul lui Hristos prin sfințenia vieții. Principalul mijloc al Bisericii de a da mărturie în momentul de față nu constă în a vesti cu îndrăzneală că Hristos este Mântuitor, unei lumi care deja a auzit aceste cuvinte și a rămas neimpresionată. Cea dintâi și principala metodă de mărturie evanghelică este aceeași ca în Biserica primară. Cei ce vedeau viața aleasă a primilor creștini erau atât de atrași de forța și frumusețea ei, încât căutau să-i descopere puterea și originea. Astfel, cea dintâi metodă de mărturie evanghelică a constituit-o comunitatea de dragoste a celor care au recunoscut iubirea lui Dumnezeu față de ei. „Noi Îl iubim pe Dumnezeu pentru că El ne-a iubit mai întâi" (*1 Ioan* 4, 19) era o aluzie la propovăduirea evanghelică atunci când Apostolul iubirii sfătuia: „iubiților, să ne iubim unii pe alții, pentru că iubirea este de la Dumnezeu, și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu" (*1 Ioan* 4, 7). Mai precis, același Apostol afirmă: „iubirea de Dumnezeu aceasta este: să-I păzim poruncile; și aceasta-i biruința care-a biruit

lumea: credința noastră" (*1 Ioan* 5, 3-4). Ascultarea noastră de voia Lui este și ea o modalitate viguroasă de propovăduire evanghelică.

Mișcarea misionară pornește totdeauna din interior și presupune comuniunea credincioșilor cu Dumnezeu, susținută de energia Duhului Sfânt. Misiunea este modul în care membrii Bisericii transmit credința și harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii sau îi conștientizează de starea lor de creștini pe cei ce sunt creștini numai cu numele. Sfințenia vieții credincioșilor este, de aceea, cel mai eficient mijloc de mărturie evanghelică. Cei pe deplin conștienți de noua viață de har din comuniunea cu Sfânta Treime și de realitatea comunității Bisericii sunt singurii capabili să comunice mărturia mântuitoare. Aceasta se produce, mai presus de toate, cunoscând că nimic din ceea ce facem nu poate avea rezultate fără puterea dinamizatoare a Treimii.

Coordonatele fundamentale ale vieții creștine sunt: comunitatea mărturisitoare, spiritualitatea autentică și așteptarea eshatologică.

Comunitatea mărturisitoare

Sf. Apostol Pavel arată că Biserica este Trupul lui Hristos, iar creștinii sunt mădulare ale acestui trup: „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare fiecare în parte" (*Corinteni* 12, 27). „El este capul trupului, al Bisericii"(*Coloseni* 1, 18). „Că după cum într-un singur trup avem multe mădulare și mădularele nu au aceeași lucrare, tot așa și noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare ne suntem mădulare unii altora, având daruri felurite, după harul ce ni s-a dat" (*Romani* 12, 4-5). Trupul lui Hristos nu înseamnă, în teologia paulină, o realitate spirituală nevăzută a existenței creștine, ci o realitate văzută, concretă. Creștinii formează o comunitate văzută, o comunitate umană concretă și, ca atare, ei sunt „un neam sfânt" (*1 Petru* 2, 9), adică poporul cel nou al lui Dumnezeu într-un anumit loc, Biserica. Prin credința și botezul lor, creștinii formează o comunitate, sunt încorporați ca frați și surori într-un unic trup (*Efeseni* 4, 4), al cărui cap este Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat (*Coloseni* 1, 18). Creștinii duc o viață nouă numai ca membrii ai acestei comunități. Măreția Botezului constă în aceea că face din cel botezat o

„făptură nouă", prin revelarea unei noi relații cu Dumnezeu și cu semenii, prin schimbarea vechiului în nou: „dacă este cineva în Hristos, el este făptură nouă: cele vechi au trecut, iată că toate au devenit noi" (*2 Corinteni* 5, 17). În Taina Botezului, omul este dăruit lui Dumnezeu, credinciosul reface în mod liturgic-sacramental actul mântuitor al lui Hristos, adică trecerea de la moarte la înviere (*Romani* 6, 3-4). Este o schimbare radicală de condiție și de relație, viața lui Hristos Însuși trece în viața celui botezat, eliberându-l de „omul cel vechi al păcatului" și împărtășindu-i chipul propriu într-o nouă comuniune de tip nou. Acest schimb este posibil, deoarece Hristos a asumat firea și viața noastră, devenind El însuși viața noastră, introducându-ne cu El în comuniunea cu Dumnezeu (*Galateni* 3, 3). Creștinul are o identitate nouă numai întrucât participă la această comuniune eclesială nouă. Iar comunitatea eclesială este dovada concretă a întrupării Fiului lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Ea nu este născută din dorința simplă de asociere a membrilor săi, ci este întemeiată de Dumnezeu pentru a reuni pe toți oamenii în Hristos (*Efeseni* 2, 16). De aceea, în Biserică nu există niciun fel de discriminare, nici de neam, nici de condiție socială, nici de sex, fiindcă toți suntem una în Hristos (*Galateni* 3, 27-28).

Biserica creștină se menține în starea ei de comunitate prin mărturisirea aceleiași credințe, comuniunea euharistică, slujirea reciprocă și solidaritate. Forma cea mai concretă și proprie a acestei comuniuni este Sfânta Liturghie, care presupune o mărturisire și o rugăciune comună, o ofrandă și o împărtășire comună. Suntem, așadar, cu toții tovarăși de drum și purtători de Dumnezeu și purtători de temple și purtători de Hristos și purtători de cele sfinte, în toate împodobiți cu poruncile lui Iisus Hristos; ducând o altă viață în care nu iubim nimic altceva decât numai pe Dumnezeu. În comunitatea Bisericii, fiecare creștin a primit un dar și o misiune personală, o slujire și o răspundere proprie (cf. *1 Corinteni*, 12, 12). Dar Biserica este o comunitate mărturisitoare numai prin coordonarea și armonia credincioșilor într-o slujire unică (cf. *Romani*, 12, 6; *1 Corinteni*, 12, 4). Viața personală a creștinului este influențată și influențează viața comunității: „Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți

împlini legea lui Hristos (*Galateni* 4, 2). Comunitatea mărturisitoare este astfel dovada manifestă a întrupării lui Dumnezeu în Iisus Hristos. De aceea, oferind comuniunea adevărată, poate aduce omul în comuniune cu Dumnezeu întrucât acesta intră în comuniune cu cei ce cred în El, în comunitatea Bisericii. Creștinismul prezintă interes real pentru omul de astăzi în măsura în care îi prezintă mesajul lui Dumnezeu personal și iubitor, Care singur poate salva omul pentru veșnicie, comunicându-i viața și o iubire eternă dincolo de simțuri, cum nu i-o pot comunica nici bunurile de consum, nici ideologiile moderne și postmoderne și nici misterele unei esențe impersonale din religiile orientale. Și face aceasta întrucât îl poate ajuta să trăiască aici și acum prezența anticipată a acestei iubiri desăvârșite în comunitatea Bisericii, în comuniunea celor credincioși care este în același timp puterea vieții în sfințenie.

Spiritualitatea creștină autentică

Creștinii sunt chemați să exprime credința lor într-o spiritualitate autentică, într-un mod de viețuire fără ambiguități, ceea ce nu exclude risc și suferință. În predica de pe munte, Mântuitorul Iisus Hristos descrie calea vieții nu ca un învățător de porunci, ci ca Cel ce este Calea, Adevărul și Viața. El este, cum spun asceții, locul spre care alergăm și calea alergării noastre. Morala creștină este personalizată în Fiul întrupat, Care dă mărturie personală înaintea oamenilor despre iubirea lui Dumnezeu. De aici și frumusețea interioară a poruncilor evanghelice.

Evanghelia lui Hristos este împlinirea Legii (cf. *Matei* 5, 17). Dar Iisus nu face doar o altă expunere și o interpretare autentică a Legii, ci descoperă noile valori ale Împărăției lui Dumnezeu (cf. *Matei* 13, 52), necunoscute în Vechiul Testament. Noutatea Evangheliei stă în faptul că nu se limitează la respingerea păcatelor, ci ia în considerare, ca motiv exclusiv al faptelor, iubirea de Dumnezeu și de aproapele: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și prorocii" (*Matei* 22, 37-40). Dar aceasta nu în sens general, ci în

sens particular, concret. De aceea, morala creștină nu vorbește de fapte în general, ci în mod specific: „Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui" (*Matei* 5, 7). Viața în duhul Evangheliei are integritatea și coerența ei care nu permite atitudini care se exclud, ca adorarea lui Dumnezeu și idolatria (cf. *1 Corinteni* 10, 20-21), nici să se separe interioritatea și exterioritatea. Dacă legea veche a oprit nedreptatea ce se manifestă în fapte rele, Evanghelia oprește nu numai fapta rea, ci și gândul care stă la originea faptei. Ea cere ca păcatul să fie biruit chiar în intenția de a-l face. „Dacă vrei să fii desăvârșit vino și-mi urmează Mie" (*Matei* 19, 21). A urma lui Hristos înseamnă a împlini întru totul voia lui Dumnezeu și a fi o mărturie vie a iubirii Lui. Evanghelia insistă asupra unității în bine, între interior și exterior, între partea ascunsă și cea arătată: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este cel care Mă iubește. De Mă iubește cineva, el va păzi cuvântul Meu" (*Ioan* 14, 21, 23).

Aceste cuvinte ale Mântuitorului subliniază cel mai bine specificul moralei creștine, anume legătura dintre poruncile evanghelice și iubirea lui Dumnezeu. Pe de o parte, respectarea formală a poruncilor, o morală legalistă, care se limitează la a nu face rău aproapelui, este depășită de Evanghelia iubirii. Dumnezeu ne-a mântuit din iubire față de noi. Creștinul păzește poruncile din iubire de Dumnezeu și de aproapele. Faptele creștine sunt fapte ale iubirii. Dumnezeu răsplătește pe măsura iubirii și smereniei (cf. *Marcu* 9, 35). Pe de altă parte, nici pietatea spiritualizată fără împlinirea concretă a poruncilor nu este o pietate evanghelică. Faptele sunt instrumentele iubirii. În fond, nu fapta în sine se caută, ci cel ce o face și prin ce o face și pentru ce o face. Creștinul lucrează datorită iubirii, iar iubirea nu se sfârșește niciodată, nici în veacul acesta, nici în cel viitor. De aceea, faptele primesc un aspect personal așa de pozitiv încât identitatea creștinului nu poate fi definită fără manifestările și acțiunile sale. Sfânta Scriptură și tradiția Bisericii identifică spiritualitatea creștină cu sfințenia sau curăția inimii. Curăția inimii înseamnă a trăi în totală credincioșie față de Dumnezeu, revenirea la simplitate și nevinovăție. Contrariul curăției inimii este starea de duplicitate care nu reușește să păstreze cursul vieții într-o mișcare

neschimbată și pașnică. Pentru a ajunge la această stare unificată și unitară, creștinul are nevoie de împărtășirea Duhului Sfânt, care se revarsă de la Tatăl prin Fiul și umple de pace și bucurie inima omului. Creștinul trebuie să se străduiască să realizeze în viața sa această stare de perpetuă mărturisire, celebrare și manifestare a dragostei lui Dumnezeu.

Așteptarea eshatologică

De la început, Biserica s-a organizat ca o comunitate orientată spre împărăția eshatologică. „Cetățenia noastră este în ceruri" (*Filipeni* 3, 20), spune Apostolul, deoarece creștinii nu au aici „cetate stătătoare" (*Evrei* 13, 14). Ideea aceasta va fi reluată cu un patos extraordinar în *Epistola către Diognet* în secolul al doilea, în care se descrie aspectul eshatologic al Bisericii, faptul că, deși creștinii sunt cei mai buni cetățeni ai statului, ei consideră totuși că propria lor cetățenie este în ceruri. O caracteristică esențială a creștinului este aceea că el așteaptă ceea ce Dumnezeu pregătește ca realitate ultimă, Împărăția Sa, „viața ce va să vină". Caracterul provizoriu al existenței noastre pământești și așteptarea unei schimbări a chipului actual al lumii acesteia țin în mod esențial de înțelegerea lumii și a omului, pentru că „ce vom fi nu s-a arătat încă" (*1 Ioan* 3, 2). Această „schimbare la față" este legată de drumul suferinței și al morții trupești și este însușirea esențială a veacului viitor, dar ea începe aici în spațiul acestei vieți pământești. Iisus Hristos introduce Împărăția lui Dumnezeu în realitatea temporală și spațială a existenței umane: „iată, împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (*Luca* 17, 21). În Biserică, creștinii au primit deja o viață ascunsă în Hristos: „iar viața noastră este ascunsă împreună cu Hristos în Dumnezeu" (*Coloseni* 3, 3). Cele dintâi roade ale Împărăției ne sunt date aici, în lumea aceasta. Nu trebuie să ieșim din lume ca să ne mântuim (cf. *Romani* 11, 16; *1 Corinteni* 5, 10). Dar cât suntem în lume, privim ca în oglindă, cunoaștem și privim în parte (cf. *1 Corinteni* 13, 12), ca arvună. Numai în viața veșnică vom privi față către față, vom avea o participare totală și o bucurie deplină și veșnică. Căci Domnul Iisus Hristos „va schimba trupul smereniei noaste ca să fie asemenea trupului slavei Sale" (*Filipeni* 3, 21).

Dumnezeu pregătește pentru cei ce-L iubesc ziua a opta, viața veșnică și fericită. De aceea creștinii sunt vestitori ai Împărăției, ai vieții care va să vină. Așa cum Iisus Hristos S-a înălțat la cer, creștinii vor fi strămutați în Împărăția lui Dumnezeu, pentru ca astfel firea omenească să fie scoasă din stricăciune și moarte și „Domnul Dumnezeu va lumina peste ei și vor împărăți în vecii vecilor" (*Apocalipsa* 22, 5). Schimbarea „chipului lui Adam", descompunerea acestui trup fizic și acestui veac istoric nu este altceva decât o trecere de la moarte la viață: „Că din moarte la viață și de pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi, cei-I cântăm cântare de biruință". De aceea, creștinismul implică nu numai un mod de a fi și a trăi, ci și un mod de a muri, de a apune. Creștinii nu se înspăimântă de pomenirea morții, deoarece moartea este o trecere spre viață.

III.4.1.Familia

Biserica Ortodoxă cunoaște două stări în care omul se poate mântui și dobândi viața veșnică și fericită în comuniune cu Dumnezeu: familia și monahismul.

Rolul familiei în misiunea creștină

Biserica Ortodoxă a acordat și acordă o importanță majoră căsătoriei și familiei creștine, deoarece de acestea depind nu numai destinul unei perechi, ci și al comunității umane în general, al unei națiuni și a unei Biserici locale care crește în orizontul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu. Familia se întemeiază nu numai pe necesitatea omului de a trăi în comunitate, ci și pe comuniunea care există între Dumnezeu și omenirea pe care o iubește. Familia trebuie să fie considerată în legătură cu viața comună a Bisericii, ea fiind icoana Bisericii și icoana iubirii lui Hristos față de oameni, așa cum rezultă din Noul Testament (cf. *Efeseni* 5, 21-23).

Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său (cf. *Facerea* 1, 26). Chemându-l la existență prin iubire, El l-a chemat pe om la iubire, căci

Dumnezeu este iubire (cf. *1 Ioan* 4, 8); El este în Sine însuși taina iubirii și a comuniunii interpersonale. Creându-l pe om după chipul Său, Dumnezeu l-a adus pe acesta la existență ca ființă personală în dualitatea neuniformă și complementară de bărbat și femeie: „Și a făcut Dumnezeu pe om, după chipul Său l-a făcut pe el, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" (*Facerea* 1, 27). Creând pe om în această dualitate personală și complementară, Dumnezeu a înscris în el vocația și deci capacitatea și responsabilitatea corespunzătoare pentru iubire și comuniune. Iubirea și comuniunea sunt vocația fundamentală și înnăscută oricărei ființe umane.

Revelația creștină cunoaște două moduri specifice de realizare a vocației spre iubire a persoanei umane: căsătoria și fecioria. Fiecare în modul său propriu este o concretizare a adevărului cel mai profund al omului de a fi „chip al lui Dumnezeu". În căsătoria creștină, prin unirea inseparabilă a două persoane, de sex opus, se restituie scopul originar al comuniunii dintre bărbat și femeie, precum și sensul adevărat al sexualității. Sexualitatea prin care bărbatul și femeia se dăruiesc unul altuia prin actele proprii și exclusive ale soților nu este ceva numai biologic, ci implică persoana umană în ceea ce are ea mai intim. Ea nu se realizează într-un mod autentic uman decât dacă este parte integrantă a iubirii, în care bărbatul și femeia se angajează în întregime într-o reciprocitate până la moarte. De aceea, ea trebuie să fie indisolubilă „ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă" (*Matei* 19, 6). Mântuitorul Iisus Hristos afirmă unitatea celor doi soți, bazată pe faptul că Dumnezeu a creat pe om ca bărbat și femeie și deci cel ce se unește cu o femeie se completează în mod atât de total cu ea, încât alcătuiesc o unitate. Bărbatul a devenit omul întreg prin această femeie și femeia prin bărbat, iar această unitate pe care și-a găsit-o fiecare nu se poate dezintegra și reface cu alt partener. Dăruirea fizică totală ar fi o minciună dacă ea nu ar avea sensul și roada unei dăruiri personale, în care persoana întreagă, până în dimensiunea ei temporală, este prezentă.

Fenomenele negative care destramă căsătoria și familia sunt rezultatul unei concepții greșite despre libertate, aceasta fiind înțeleasă nu ca o capacitate de realizare a omului în iubire și comuniune și de a realiza

planul lui Dumnezeu cu privire la căsătorie și familie, ci ca putere autonomă de autoafirmare egoistă.

Totalitatea dăruirii revendicată de iubirea conjugală corespunde și exigențelor procreării responsabile. Procrearea, fiind destinată să nască o ființă umană, depășește, prin însăși natura ei, ordinea biologică și cuprinde un ansamblu de valori personale a căror dezvoltare armonioasă pretinde ca fiecare dintre cei doi părinți să-și aducă contribuția sa continuă într-o dăruire permanentă și de comun acord. Locul unic, care face posibilă această dăruire într-un mod autentic este căsătoria unui bărbat cu o femeie și familia întemeiată pe dragostea conjugală și pe alegerea liberă și conștientă prin care bărbatul și femeia împlinesc intim comuniunea de viață și iubire voită de Dumnezeu însuși și care nu-și manifestă semnificația sa adevărată decât în această lumină. Instituția căsătoriei este o cerință interioară a dragostei conjugale, care se afirmă public ca unică și exclusivă pentru a putea fi trăită în deplină fidelitate față de planul lui Dumnezeu Creatorul. Această fidelitate, departe de a îngrădi libertatea persoanei umane, o pune la adăpost față de orice subiectivism și relativism și o face colaboratoare la iubirea creatoare a lui Dumnezeu.

Căsătoria și familia creștină se întemeiază, în primul rând, pe comuniunea dintre Dumnezeu și omenirea pe care El o iubește, iar această comuniune trebuie să se reflecte în viața familiei. Faptul acesta se exprimă în perioada Vechiului Testament prin legământul lui Dumnezeu cu poporul ales. Aici legătura de dragoste a soților devine chipul și simbolul legământului care a unit pe Dumnezeu cu poporul Său (*Isaia* 54; *Osea* 3, 21), iar păcatul care contravine legământului conjugal devine imaginea infidelității poporului față de Dumnezeu: idolatria este infidelitate, adulter și prostituție (*Ieremia 3, 6-13; Iezechiel 16, 25*); neascultarea față de Lege este o abandonare a iubirii maritale a lui Dumnezeu. Dar infidelitatea lui Israel nu distruge fidelitatea veșnică a lui Dumnezeu și, prin urmare, iubirea totdeauna fidelă a lui Dumnezeu este prezentă ca exemplară pentru relațiile de dragoste fidelă care trebuie să existe între soți și în familie.

Comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii își găsește împlinirea definitivă în Iisus Hristos, darul suprem al iubirii lui Dumnezeu către noi. Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, asumând natura noastră umană, revelează adevărul originar al căsătoriei (cf. *Facerea* 2, 24; *Matei* 19, 5), iar prin participarea la nunta din Cana Galileii, Iisus Hristos binecuvântează căsătoria, luând-o sub protecția Sa. Eliberând omul din egoismul său, Mântuitorul întărește legătura căsătoriei dintre bărbat și femeie și o înalță din ordinea naturii căzute în ordinea harului, făcându-l pe om capabil să se realizeze în întregime după voia lui Dumnezeu.

Prin jertfa și învierea Sa, Hristos Se dăruiește ca Mântuitor al omenirii pe care o unește ca trup al Său în Biserică, mireasa Sa (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 28; *Efeseni* 5, 23-27). În jertfa și învierea Domnului se manifestă în întregime planul pe care Dumnezeu l-a imprimat căsătoriei de la creație, acela de a fi în Hristos o icoană concretă a legăturii dintre Hristos și Biserică (cf. *Efeseni* 5, 23-32), deci o Taină, iar familia ce rodește din aceasta să fie o imagine miniaturală a Bisericii. Așa se explică faptul că de câteva ori, în Noul Testament, familia creștină este denumită cu termenul de „biserică" (*Romani* 16, 5; *1 Corinteni* 16, 19). Prin crucea și învierea lui Hristos și harul Său izvorât din acestea, familia creștină și Biserica sunt legate indisolubil și se susțin reciproc. Harul lui Hristos dă bărbatului și femeii o inimă nouă și-i face capabili să se iubească așa cum Hristos ne-a iubit pe noi. Prin credință și prin har, dragostea conjugală este transfigurată și devine filantropie conjugală. Acesta este modul propriu și specific în care soții, participând la filantropia lui Hristos, se dăruiesc ei înșiși pe crucea familiei și sunt chemați la viața de familie.

Prin Taina Botezului, soții sunt născuți la viața cea nouă în Hristos și sunt încorporați în Biserica – Trupul lui Hristos. Prin această inserare în familia lui Dumnezeu, comuniunea intimă de viață și iubire conjugală, întemeiată prin actul creației, este ridicată în ordinea harului și asumată în filantropia lui Hristos, susținută și îmbogățită prin puterea Sa mântuitoare. Dacă prin Taina Botezului omul este pus într-o relație strânsă cu Dumnezeu, prin Taina Nunții el este pus într-o relație strânsă

cu un semen al său. De aceea, prin această Taină se împărtășește harul Duhului Sfânt unui bărbat și unei femei care se unesc în mod liber prin căsătorie, har care sfințește și înalță legătura naturală a căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovnicești dintre Hristos și Biserică.

Soții sunt deci în Biserică și pentru Biserică; aceasta le amintește de Cel ce a venit pe cruce pentru a câștiga Biserica (cf. *Faptele Apostolilor* 20, 28) și a o face prezență anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Ei sunt unul pentru altul și pentru copiii lor martorii mântuirii la care Tainele Bisericii îi fac părtași. Conform planului lui Dumnezeu, căsătoria este fundamentul acestei comuniuni mai largi care este familia, pentru că instituția însăși a căsătoriei și iubirea conjugală sunt ordonate spre procrearea și educarea copiilor în care căsătoria își găsește încununarea. În realitatea sa cea mai profundă, iubirea este în mod esențial dar, iar iubirea conjugală, antrenând soții în iubirea și dăruirea reciprocă, îi face capabili să devină colaboratori ai lui Dumnezeu pentru a da viață unei alte persoane umane. Astfel, soții aduc la viață copiii, reflectarea vie a iubirii lor, semn permanent al unității lor conjugale și sinteză vie și indisolubilă de ființa lor de tată și de mamă. Devenind părinți, soții primesc de la Dumnezeu darul unei noi responsabilități. Iubirea lor părintească este chemată să devină pentru copiii lor semnul vizibil al iubirii lui Dumnezeu, de la care vine orice paternitate în cer și pe pământ (cf. *Efeseni* 3, 15). În sânul familiei se nasc astfel un ansamblu de relații interpersonale – raport între soți, paternitate-maternitate, filiație, fraternitate – prin care fiecare persoană, membră a familiei, este introdusă în „familia umană" și în „familia lui Dumnezeu" care este Biserica.

Biserica se extinde în timp și în spațiu prin familia creștină. Încă de la începutul ei, Biserica creștină s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste. Cea dintâi formă de cult creștin a fost cultul în familie (cf. *Faptele Apostolilor* 10). Familia creștină este mediul cel mai propice pentru transmiterea credinței și a vieții creștine. Educația și instrucția creștină în cadrul familiei sunt decisive pentru copii și tineri. Această educație se face fie direct, fie indirect, prin experiența rugăciunilor comune, a postului, prin pregătirea copiilor pentru Cuminecătură,

împărtășirea împreună, prin participarea la marile evenimente familiale, dar, mai ales, prin relațiile personale dintre părinți și copii, nu numai acasă, ci și în afară. Îndrumarea duhovnicească și exemplul direct al părinților sunt de o importanță crucială. S-ar putea spune că părinții creștini sunt cei mai de seamă mijlocitori între Biserică și lume. Căci prin ei se face îmbisericirea copiilor și a tinerilor și, tot prin ei, aceștia sunt trimiși în lume ca ucenici ai lui Hristos. Este o prelungire prin ei a Bisericii în lume și o aducere a lumii în Biserică.

De aceea, familia creștină are misiunea, în primul rând, de a deveni ceea ce este, adică o comunitate profundă de viață și iubire într-o tensiune care-și va găsi împlinirea definitivă, ca întreaga realitate creată și mântuită, în Împărăția lui Dumnezeu. Familia creștină a primit misiunea de a păstra, de a revela și de a comunica iubirea și credința ca reflectare vie și participare reală la iubirea lui Dumnezeu pentru omenire și la iubirea lui Hristos Domnul pentru Biserica Sa. Toate îndatoririle familiei creștine și ale membrilor acesteia sunt o realizare concretă și în detaliu a acestei misiuni fundamentale. În măsura în care familia creștină își îndeplinește această misiune, ea devine o mărturie vie pentru convertirea altora, devine o familie misionară prin mărturia vieții.

III.4.2. Monahismul

Nu există nicio definiție a monahului care să fie fundamental deosebită de cea a creștinului. A fi monah adevărat înseamnă a fi creștin adevărat. Viața monahală, ca și viața creștină în general, rămâne o taină. Viața monahală este un mod de existență în comunitatea credinței și a dragostei lui Dumnezeu. Dar în Iisus Hristos sunt multe căi diferite și felurite harisme (*charismsta*) coexistă în viața Bisericii înseși (cf. *1 Corinteni* 12, 4-31). Biserica Ortodoxă a încurajat dintotdeauna o atare diversitate. Prezența monahului în lume nu poate fi decât un paradox. El este un pelerin (cf. *1 Petru* 1, 1; 2, 11) care nu aparține lumii, dar se găsește în ea (cf. *2 Corinteni* 5, 6-7). Același lucru se poate spune însă și

despre creștini, în general, așa cum s-a arătat la *așteptarea eshatologică*. De aceea, orice definiție ar fi dată vocației monahale aceasta ar fi, în mod obligatoriu, obiectul criticii.

Viața monahală este numită *askesis* (asceză), dar aceasta nu este un mecanism automat care să asigure mântuirea omului. Cu siguranță monahul și monahia practică asceza ca unul din resorturile naturale ale firii umane; însă viața monastică nu poate fi redusă la asceză. Dimpotrivă, acea viață se realizează într-o conlucrare (sinergie) divino-umană, într-o conlucrare iubitoare cu harul Duhului Sfânt.

Vocația monastică nu creează o stare privilegiată în Biserică. Din contră, monahul înclină să mărturisească mereu și din nou că „Iisus Hristos a venit în lume să mântuiască pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu" (*1 Timotei* 1, 15). Monahul este omul Evangheliei; aceasta înseamnă că el este omul care însetează după mântuirea în Hristos Cel înviat. Rădăcinile vieții monahului se află în credință și căință, într-o *metanoia* perpetuă, în care el trăiește realitatea căderii firii umane, ca și realitatea nouă a mântuirii în Hristos, la care participă ca mădular viu și lucrător. Cu credință și smerenie, el trăiește această pocăință (*metanoia*) perpetuă ca pe o reînnoire a darului Botezului, ca pe o „creștere în Dumnezeu" (*Coloseni* 2, 10), o creștere către singurul, unicul scop: comuniunea cu Dumnezeu în Hristos.

De fapt, întreaga viață creștină se întemeiază pe harul Botezului. Chiar dacă nu se realizează în viața monahală complet caracterul ei de „convertire responsabilă", monahul redobândește harul și apa Botezului prin lacrimile „bucuriei întristate", cum o numește Sf. Ioan Scărarul. Viața monahală este viața cu adevărat evanghelică a fiilor lui Dumnezeu, viața în Hristos, viața în Duhul, viața în obștea credinței, obște care caută să realizeze dragostea lui Hristos. Specificul vieții monastice în vremea noastră ridică și problema identității creștinului. Nu trebuie să uităm că numele persoanei duhovnicești este „frumusețe" (*kalogeros*), acea frumusețe care mântuiește lumea, și că știința, dorul arzător după cunoașterea virtuții se numește „iubire de frumusețe" (*philokalia*).

Originile monahismului

Vocația monahală a existat, în genere, în viața Bisericii chiar de la începutul Bisericii; formele ei prezente au însă origini istorice și sunt înrădăcinate în anumite culturi și tradiții. Au existat perioade în istoria mai multor Biserici locale când acestea au trăit fără să dispună de vreun grup monastic organizat, tot așa cum Biserica a trăit vreme îndelungată fără Sinoade ecumenice.

Monahismul anahoretic s-a dezvoltat mai ales în secolul al IV-lea, însă ca mod de viață a existat de la începutul Bisericii. În perioada Vechiului Testament, profeții trăiau o viață asemănătoare cu cea a monahilor de astăzi. În general, aceștia se numeau văzători și vizionari. Același lucru îl regăsim și în viața Sf. Ioan Botezătorul, cel care a fost înaintemergătorul Domnului, dar și al monahilor. Viața ucenicilor lui Hristos a fost una monahal-chinovială, ei lepădând bunurile materiale, părăsindu-și familiile și urmându-l pe Hristos.

Cuvântul *monahism* nu este cunoscut în Antichitate și nici în primele veacuri creștine. El provine din limba greacă și este folosit pentru prima dată în textele din *Facerea* 2, 18 și *Psalmul* 67, pentru a desemna singurătatea omului fără soție. În secolul al II-lea, traducându-se în dialectul egiptean al limbii grecești, s-a folosit termenul *monahos*, având sensul de *necăsătorit*, dar și sensul de *curat, sfânt*, reproducând cuvântul siro-aramaic, *ihidaya*, care desemna asceții celibatari. În cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, cuvântul *ihidaya* va desemna ceata fiilor sau a fecioarelor legământului, adică pe cei afierosiți în slujirea Bisericii. Acest termen va fi folosit mai târziu de Eusebiu de Cezareea și de Sf. Atanasie cel Mare.

Începuturile vieții monahale se plasează abia prin secolul al III-lea. Sunt mai multe ipoteze cu privire la motivele care au dus la apariția monahismului. O părere destul de puțin apreciată ar fi fuga din fața persecuțiilor, monahismul putând explica fenomenul retragerii din lume, al depărtării din fața primejdiilor, într-o perioadă în care Imperiul Roman își oprima și persecuta proprii cetățeni, în special pe creștini.

O altă părere cu privire la începuturile monahismului ar fi diluarea râvnei și a vieții morale din mijlocul comunităților creștine, odată cu

instaurarea libertății religioase emise prin așa-numitul edict de la Milano de către împăratul Constantin cel Mare. În această stare de libertate se întâmplă un fenomen interesant: crește numărul creștinilor, însă scade calitatea vieții spirituale a acestora. Pentru cei care erau mai zeloși, acest context nu a fost unul benefic și atunci parte din ei se retrag în pustiu. Dacă în vremea persecuțiilor, dragostea față de Hristos era manifestată prin martirajul sângelui, în vremuri de pace, această dragoste este arătată prin martirajul alb sau verde, adică prin lupta împotriva patimilor și prin răstignirea poftelor păcătoase. De aceea, starea monahală este considerată ca un al doilea botez, astfel încât botezul sângelui este înlocuit de botezul ascezei.

Asceza nu este însă un scop, ci un mijloc pentru a ajunge la scopul final, care este unirea omului cu Dumnezeu, adică îndumnezeirea. Asceza nu pornește de la voința individuală, ci ea se fundamentează în cadrul dogmatic și canonic al Bisericii. Asceza creștină are un caracter eshatologic, deoarece cel care postește, se roagă și trăiește după preceptele învățăturii creștine dobândește raiul încă din această viață, nu deplin, ci ca pregustare.

Nu cunoaștem cu exactitate momentul în care asceții creștini au început să prefere pustiul. Întrucât asceți au existat de la începutul creștinismului, nimeni nu i-a putut împiedica să practice viața ascetică asumată în interiorul comunităților creștine, în afara lor sau în pustiu. Prin urmare, prezența anahoreților în pustie se poate extinde în istorie până spre începuturile Bisericii. Pavel de Teba este primul anahoret cunoscut cu numele în Egipt, dar au existat atât în Egipt, cât și în alte regiuni cazuri de retragere din lume.

Organizatorii vieții monahale au fost Sf. Antonie cel Mare, care a impus forma anahoretică, iar după el a urmat Sf. Pahomie cel Mare, care a organizat monahismul cenobitic sau de obște.

Voturile monahale: *Ascultarea*

Ascultarea presupune lepădarea voii proprii și încredințarea întru totul duhovnicului. Ascultarea este o taină duhovnicească a Bisericii și, de aceea, legătura dintre stareț și ucenic este una a sfințirii. Pentru ucenic,

această taină constă în a învăța și a săvârși voia lui Dumnezeu, spre a pătrunde în sfera voii dumnezeiești și, astfel, a se împărtăși de viața dumnezeiască; iar pentru stareț, în a face ca, prin rugăciunea și nevoința vieții sale, să aducă pe ucenic la cunoștința acestei căi și să cultive în el adevărata libertate fără de care mântuirea este cu neputință. Votul ascultării pleacă de la faptul că prin căderea în păcat omul a încetat să mai audă glasul lui Dumnezeu în inima sa. Ființa lui este cuprinsă de patimi și urmează voia sa egoistă. Egoismul este rădăcina răului, a stricăciunii și a păcatului. Prin ascultare, prin lepădarea voii proprii, monahul tocmai acest lucru îl face, adică ascultă glasul lui Dumnezeu prin duhovnicul său.

Monahul, prin viața lui, reușește să împlinească voia lui Dumnezeu, asumându-și responsabilități și eforturi mai mari decât ale celorlalți creștini: nu numai castitatea, ci castitatea toată și fecioria, nu numai nealergând după bunurile lumii și slava deșartă, ci renunțând complet la vreo formă de stăpânire și de avere în smerenie totală și ascultare necondiționată față de duhovnic. Niciunul dintre întemeietorii monahismului cunoscuți cu numele nu au considerat că, asumându-și voturile monahale, s-ar fi înscris într-o categorie de creștini superioară celorlalți membrii ai Bisericii. Dimpotrivă, dincolo de intimitatea cu Dumnezeu pe care o realizaseră, intimitate de care ne putem da seama noi astăzi, toți marii asceți trăiau, dacă nu cu neliniștea, cel puțin cu grija că ar fi putut să nu se mântuiască.

Fecioria. Încă din primele veacuri, creștinii au avut un mare respect față de feciorie, astfel încât mulți dintre ei practicau acest sfat evanghelic. Petrecerea vieții monahale în castitate este asemănată cu viețuirea îngerilor. Sf. Ioan Casian, referindu-se la feciorie spune: „nicio altă virtute nu-i face pe oameni egali în viețuire cu îngerii, decât vrednicia și harul castității".

Monahii sunt chemați să respecte acest vot al castității nu pentru a pune în discuție sau pentru a diminua importanța căsătoriei, ci pentru a mărturisi capacitatea de transfigurare a omului prin curăția sufletului, pentru slujirea duhului. Votul castității în monahism are ca scop transfigurarea în Duhul Sfânt a iubirii cât mai pure față de Dumnezeu

și întreaga existență. În forma ei desăvârșită, fecioria este înțeleasă ca o petrecere neîntreruptă în dragostea cea dumnezeiască, ca înfăptuirea poruncii lui Hristos de a iubi pe Dumnezeu. Fecioria nu este o naivă necunoaștere a vieții omenești firești și întru totul normale. Cel mai înalt exemplu, în desăvârșirea lui, este Pururea Fecioara Maria, care, la vestea cea bună a îngerului despre nașterea Fiului, întreabă: „Cum va fi aceasta, de vreme ce eu nu știu de bărbat?" (*Luca* 1, 34).

Sărăcia de bună voie

Votul sărăciei este cel care desăvârșește celelalte două făgăduințe monahale și ajută călugărul să se asemene cât mai mult cu Hristos Cel care nu caută bogății sau bunuri materiale. Sărăcia de bună voie este și o condiție necesară pentru păstrarea castității trupești, dar mai ales al celei sufletești. Prin practicarea sărăciei, monahul se detașează de preocupările materiale ale lumii vremelnice. Urmarea lui Hristos înseamnă pentru monahi despovărarea de toate grijile materiale. Hristos atrage atenția asupra problemelor pe care le creează grija față de bunurile materiale, ele putând deveni un obstacol în calea mântuirii: „Nu vă adunați comori pe pământ [...]. Ci adunați-vă comori în cer [...]. Căci unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta" (*Matei* 6, 19, 21).

În făgăduința monahală a sărăciei de bună voie, accentul cade pe lupta cu patima iubirii de argint și a iubirii celor materiale. Prin aceasta, monahul promite nu atât a trăi în sărăcie, cât a-și lepăda duhul dorinței *de a avea,* iar semnul acestei lepădări este tocmai nașterea unor dorințe *de a nu avea*. Aceasta este o condiție obligatorie pentru ca un monah să ducă cu adevărat o viață duhovnicească.

Obștea monahală și mărturia creștină

Sf. Apostol Pavel îndeamnă pe toți creștinii să nu se potrivească duhului veacului (*Romani* 12, 1-2). Aceasta înseamnă că creștinii sunt chemați să refuze a fi modelați de duhul și după tiparele lumii de aici, dar să-și asume răspunderea pentru lume, pentru a o transcende și să o transfigureze prin înnoirea minții și a întregii lor ființe.

Obștea monahală răspunde chemării la eliberare din conformism și la o transfigurare lăuntrică și comunitară mai disciplinată și mai radicală. În centrul disciplinei monastice stă sfințirea timpului și înnoirea persoanei lăuntrice prin *rugăciune neîncetată*. Prin concentrarea atenției asupra lui Dumnezeu în rugăciune și căutarea de a îmbrățișa creația cu rugăciunea și cu iubirea, obștea monahală deschide calea pentru venirea Sfântului Duh ca să transfigureze atât persoana, cât și obștea, începând din interior. Starea de rugăciune continuă ajută monahul să se opună presiunilor lumii care-l duc la tot felul de deșertăciuni. Disciplina rugăciunii – de la Liturghia euharistică, trecând prin slujbele canonice de peste zi, și până la rugăciunea neîncetată și invocarea numelui lui Iisus – constituie fundamentul întregii vieți monahale. Toate voturile și obligațiile – de castitate, ascultare și sărăcie, de post, lepădare de sine, tăcere și meditație în singurătate – sunt subsidiare îndatoririi principale care este viața de rugăciune. Desigur, rugăciunea poate fi și trebuie să fie practicată și de laici, dar viața monahală cu disciplina rugăciunii neîncetate, susținută de voturile monahale și asceză oferă condiții mai bune pentru practicarea și eficiența rugăciunii. Întrucât viața de rugăciune se întemeiază în credință și dragoste, toate celelalte se adaugă monahului, monahiei.

Astfel, prin propria cunoaștere a lumii, ca și prin darul discernământului, monahii și monahiile ajută creștinii la trecerea dincolo de înțelegerea superficială a lumii, îi ajută să-și formeze o atitudine contemplativă față de universul creat și față de istorie și constituie un impuls permanent la rugăciune.

Obștea monahală este un *semn, o paradigmă, o anticipare și pregustare a* Împărăției. Ea are o vocație proprie în cadrul comunității de credință. Mai ales când Bisericile sunt ispitite să facă pact cu lumea, să-și asigure un loc confortabil în societate, evitând tensiunea dintre istorie și Împărăția lui Dumnezeu, obștii monahale îi revine sarcina de a propovădui Împărăția lui Dumnezeu și de a fi un semn viu al Împărăției care va veni, o paradigmă a Prusiei.

Viața obștilor monahale slujește viața Bisericii în diverse feluri. Obștile monahale sunt *sursă și impuls spre înnoirea vieții spirituale* în Biserică și, de aceea, înnoirea vieții spirituale contemporane trebuie să înceapă cu revitalizarea obștilor monastice, a celor de călugări și călugărițe.

Obștile monahale sunt izvor de îndrumare spirituală, din cadrul lor își recrutează Biserica părinții și maicile duhovnicești, precum și lucrătorii devotați și disciplinați în via Domnului.

Fenomenul monastic reia în Biserică mărturia martirilor din primele secole. În virtutea principiului de nealipire la lume și de a rămâne în slujba lui Dumnezeu și a aproapelui, monahul și monahia dau mărturie despre eshatonul dinlăuntrul Bisericii și, astfel, exercită o slujire cu adevărat profetică, punând în evidență calea evanghelică spre Împărăție.

III.4.3. Aghiografia

„Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl Cel din ceruri" (*Matei* 5, 16) sunt cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos adresate tuturor celor ce cred în El și vor să-L urmeze. Cei care au urmat în mod deosebit pe Mântuitorul, prelungind în viața lor pe cea a lui Hristos și devenind prin aceasta modele vrednice de urmat și de imitat pentru orice creștin, au fost sfinții. Pentru viața lor trăită în totală dăruire lui Dumnezeu și slujirii oamenilor până la jertfă, Biserica îi recomandă ca pilde de adevărată trăire creștină, ei constituind un permanent imbold spre o viață trăită în virtute și sfințenie, ei fiind înainte-mergătorii și ajutătorii noștri pe drumul spre viitorul eshatologic. Ei sunt aceasta pentru că anticipează în persoana lor zările umanității eterne, desăvârșite. Așa cum spune Părintele Dumitru Stăniloae, prin fețele tuturor sfinților transpare fața lui Hristos, față de model a tuturor fețelor umane. Sfinții revelează în ei și fac eficientă umanitatea culminantă a lui Hristos, ca niște ipostazieri ale ei. Ba mai mult, întrucât umanitatea adevărată este chipul lui Dumnezeu, ei revelează pe Dumnezeu într-o formă umană. Sfinții trăiesc în Hristos, iar Hristos trăiește în ei. În sfinți, El repetă permanent taina

morții și a învierii Sale, până la sfârșitul lumii, adică taina întrupării lui Dumnezeu și a îndumnezeirii omului.

Din aceste motive, în tradiția Bisericii, *Viețile Sfinților* nu reprezintă numai o călăuză duhovnicească, ci constituie o adevărată „*enciclopedie ortodoxă*". Viețile Sfinților sunt tot una cu tradiția Bisericii, ele sunt Tradiția însăși a Bisericii. Viața unui sfânt este o icoană cuvântătoare, care trebuie să îi relateze cu fidelitate povestea, lăsând, în același timp, să transpară dimensiunea tainică a lucrării săvârșite în el prin harul lui Dumnezeu. Aghiografia este, de fapt, adevărata poveste a întâlnirii unui om cu Dumnezeu, așa cum a fost ea transmisă în tradiția Bisericii, prin mijloacele și în limbajul care îi sunt proprii. Biografia sfinților devine în felul acesta cea mai populară literatură ascetică și misionară.

Bibliografie: Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese,* în coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 57, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; Pr. Valer Bel, „Familia și Biserica", în vol. *Teologie și Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2008, pp. 312-318 și în *Theologia Orthodoxa,* 1/2011; Pr. V. Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*. *Exigențe*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2002; Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ²2010; Pr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii,* trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; Pr. Ion Bria, (ed.), *Go Forth in Peace. A Pastoral and Missionary Guidebook*, WCC Publicattion, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, (ed.), *Martyria – Mission. The Vitness of the Orthodox Churches Today*, WCC Publication, Geneva, 1980; Pr. I. Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Paul Evdokimov, *Taina iubirii*. *Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, Desclee de Brouwer, 1982, Ed. Christiana, București, 1994; Pr. Constantin Galeriu, „Semnificația tunderii și a voturilor monahale după ritualul ortodox", în: *Ortodoxia*, 4/1989; Jéan-Claude Larchet, *Sfârșit creștinesc vieții noastre, fără durere, neînfruntat, în pace...*, trad. Marinela Bojin, Ed. Basilica, București, 2012; Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate*: *himeră și adevăr*, trad. Pr. Vasile Răducă,

Ed. Bizantină, București, 2002; Pr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2005; Pr. Dumitru Radu, Îndrumări Misionare, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Pr. Vasile Răducă, *Monahismul Egiptean – de la singurătate la obște,* Ed. Nemira, București, 2003; Augustin Rusu, „Dimensiunile duhovnicești ale monahismului ortodox", în: *Biserica Ortodoxă Română,* 7-12/1996, pp.?; Macarie Simonopetritul, *Comori ale Ortodoxiei, Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică,* Ed. Trinitas, Iași, 2006; M. Simonopetritul, *Sinaxarul. Viețile Sfinților,* vol. I, trad. Ioana Căpităneanu, Elena Soare, Ed. Sfântului Ioan Casian, București, 2011; Arhim. Sofronie, *Despre temeiurile nevoinței ortodoxe,* trad. ierom. Rafail, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1994; Pr. Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1-3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, [2]1996, [3]2003, [4]2010; Pr. Sorin Șelaru, Pr. Patriciu Vlaicu (eds), *Misiunea sacramentală a Bisericii Ortodoxe în context european. Simpozion Bruxelles 28 iunie – 1 iulie 2011*, Ed. Basilica, București, 2013; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos. Studii teologice și omilii*, trad. Ștefan Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013.

III.5. Misiunea Bisericii Ortodoxe în postmodernitate: identitate, pluralism și comuniune

III.5.1. Postmodernitate și postmodernism (Pr. conf. dr. Cristian Sonea)

Postmodernitate este numele dat unei perioade istorice, care a debutat în a doua jumătate a secolului al XX-lea, iar postmodernismul este conținutul teoriei care s-a dezvoltat pentru a explica această

perioadă. Opiniile diferă cu privire la momentul exact în care postmodernitatea începe, datele fiind cuprinse între anii 1968-1973. Anul 1968 a fost marcat de revoltele studenților, aparținând generației de după Al Doilea Război Mondial, care a început a ignora convențiile culturale cu care a crescut și a cerut schimbarea. Aceste revolte nu au cerut un set specific de schimbări politice, sociale și economice, ci au cerut schimbarea totală, ca o respingere generală a ceea ce era vechi. Anul 1973 a fost anul în care economia internațională s-a schimbat pentru totdeauna, ca urmare a șocurilor petroliere aduse de noua organizație radicalizată a țărilor exportatoare de petrol (OPEC). Șocurile petroliere au fost provocate de țările producătoare de petrol, majoritatea provenind din lumea musulmană, care voiau să-și exprime furia față de sprijinul continuu al Occidentului acordat Israelului, sprijin care a fost decisiv în Războiul de Iom Kipur. Aceasta a marcat o schimbare fundamentală în balanța puterii economice și politice și o schimbare dramatică a priorităților în politica globală și în economie. Schimbările sociale pe scară largă, care au avut loc în Occident, sunt în mare măsură un produs al acestor evoluții. Din aceste considerente, găsim opinii conform cărora, postmodernitatea poate fi cel mai bine datată începând cu anul 1973. Există însă un acord total că fața lumii s-a schimbat de atunci în mod semnificativ. Așadar, premisa care stă la baza noțiunii de postmodernitate este că lumea nu a trecut pur și simplu prin schimbări formale, ci printr-o transformare fundamentală a modului în care ea operează, o schimbare care a fost în dezavantajul predictibilității, ordinii și raționalității.

În acest context, postmodernismul devine o noțiune utilizată pentru a descrie critica modernității într-o multitudine de discipline, variind de la arhitectură, filosofie, politică, sociologie, studii religioase și chiar teologie. Postmodernismul se manifestă ca un curent care critică unele dintre convingerile fundamentale ale filosofilor moderni precum I. Kant și R. Descartes (1596-1650), în special fundaționismul lor. Fundaționismul susținea că oamenii de știință – eliberați de prejudecăți religioase și politice – ar putea cunoaște

lumea așa cum este „într-adevăr". Potrivit lui Descartes, de exemplu, cunoștințele dobândite în mod corespunzător au fost construite pe baza unor fundații „unice". La Kant și la alții, acest raport al cunoașterii a dat naștere noțiunii de rațiune universală, neutră, autonomă, ca garant al adevărului universal. Această explicație fundamentală a cunoașterii obiective este una dintre principalele ținte ale criticii postmoderne (deși, invers, criticii postmodernismului acuză adesea că antifundaționismul conduce la relativism). Potrivit unor filosofi precum Martin Heidegger (1889-1976), Hans Georg Gadamer (1900-2002) și Jaques Derrida (1935-2004), nu există cunoaștere care nu este deja o prejudecată. Aceasta se datorează faptului că percepția noastră asupra lumii este condiționată de „orizonturile" noastre, iar aceste orizonturi sunt relaționate cu istoria noastră socio-culturală particulară. Ca atare, nu pot exista cunoștințe universale, neutre, „obiective", ci mai degrabă interpretări ale lumii generate din angajamente speciale. M. Foucault (1926-1984) a intensificat această critică, argumentând că procesul cunoașterii este, de fapt, condiționat de putere, că prejudecățile noastre sunt cauzate de interesele puterii și dominației. J.-F. Lyotard (1924-1988) a definit postmodernismul ca neîncredere în „narațiunile fondatoare". Pentru Lyotard, toate culturile lumii – chiar cele științifice –, în cele din urmă, fac apel la o „narațiune" fondatoare, analogă cu o poveste religioasă sau cu un „mit". Ca atare, toate cunoștințele sunt înrădăcinate în particularitatea poveștilor credinței. Prin „metanarațiune", el nu înțelege pur și simplu o poveste cu sens general, ci mai degrabă culturi ale lumii, care încearcă să se bazeze pe apeluri la un motiv universal, autonom. O metanarațiune este un cadru intelectual general prin care vedem istoria. De exemplu, metanarațiunea comunistă are o succesiune progresivă și inevitabilă de la feudalism la capitalism, de la capitalism la socialism și, în viitor, la comunism. Metanarațiunea creștină, în schimb, pornește de la o inocență primordială din Eden, urmată de cădere și de condiția păcatului și a morții în rândul oamenilor, eliberată de răscumpărarea în Iisus Hristos și care va fi încheiată

când Hristos se va întoarce să-i răsplătească pe cei credincioși și să-i judece pe toți.

Postmoderniștii, cel puțin cei din tradiția continentală, pretind că metanarațiunile nu mai sunt necesare, nu mai sunt binevenite și că, odată cu sfârșitul metanarațiunilor, vine sfârșitul tiraniei istoriei și dominația agresivă a științei. Astfel, postmodernismul apare ca o eliberare de raționalitate, pentru că este o eliberare de toate limitele și normele construite din punct de vedere social. Postmodernismul vizează împărțirea adevărului, a standardelor și a idealului în ceea ce a fost deconstruit și ce urmează să fie deconstruit și, negând în prealabil dreptul oricărei noi doctrine, teorii sau revelații, să înlocuiască regulile abandonate în trecut. G.B. Smith a identificat postmodernismul ca fiind în mod fundamental un semn al dezintegrării și al credinței în ceea ce el numea proiectul Iluminismului.

În definirea postmodernismului, trebuie să ținem seama de două componente ale interpretării. Versiunea mai moderată a postmodernismului este afirmația că nu putem ști nimic; nu putem decât să interpretăm și orice interpretare pe care o facem nu poate decât să ne exprime perspectivele parțiale și înguste. Versiunea mai radicală a postmodernismului constă în afirmația că nu numai că nu putem ști nimic, dar și pretențiile noastre față de cunoaștere sunt obligate să fie hegemonice, ceea ce înseamnă că abilitatea noastră de a interpreta numai din perspectivele noastre parțiale și înguste constituie o eliberare de această tendință spre hegemonie, ceea ce este deosebit de evident în știință și raționalitate.

În spatele diferențelor de accent și de geografie, există o moștenire politică comună pentru o mare parte a postmodernismului. Aceasta se datorează faptului că postmodernismul este un fenomen al stângii politice. Motivul pentru care postmodernismul este nerăbdător să scrie necrologul metanarațiunilor este că mulți dintre adepții lui au susținut – mai înainte – variațiile socialismului și comunismului, care au componente puternice în metanarațiune. După eșecul socialismului naționalist german și experimentul nefast al comunismului,

postmoderniștii au fost nevoiți să recunoască faptul că sistemul capitalist și metanarațiunile care îl susțin au triumfat sau au creat un sistem critic care a negat legitimitatea oricăror metanarațiuni. Postmodernismul a îmbrățișat această din urmă abordare.

Este important de amintit faptul că postmodernismul pune la îndoială și pretenția științei de a fi fundamentată pe adevărul obiectiv. Metanarațiunea științei vorbește de cunoștințe acumulate în timp, conducând la înțelegeri tot mai clare ale universului. Atitudinile față de știință relevă cele mai mari dezbinări între școlile anglo-americane și continentale ale postmodernismului. Atitudinile anglo-americane sunt cel mai bine articulate în lucrările lui Richard Rorty (1931-2007), ale cărui critici au fost îndreptate împotriva fundamentalismului, adică împotriva practicii de a susține că teoriile cuiva se bazează pe fundamentele obiective ale adevărului. Ramura continentală a postmodernismului, încă o dată, a rătăcit mult mai mult în atitudinile sale față de știință. Într-adevăr, această zonă a provocat cea mai puternică opoziție. Lucrând dintr-un relativism epistemic, mulți postmoderniști continentali au pretins că știința este o metanarațiune ca oricare alta, fără pretenții speciale față de autoritate și merită, într-adevăr, niște niveluri suplimentare de critică, tocmai din cauza acelor pretenții de autoritate pe care le percep oamenii de știință.

Postmodernismul este, așadar, una dintre noțiunile cele mai controversate, care caută să cuprindă într-un cadru coerent schimbările care intervin în gândirea occidentală cu privire la raporturile individului cu sine însuși, cu alteritatea și cu lumea în care trăiește. Din această cauză, este și foarte dificil să fie caracterizat, întrucât tocmai fluiditatea și lipsa de coerență sunt unele dintre trăsăturile sale. Cu această rezervă, însă, putem enumera câteva trăsături ale postmodernismului care sunt o provocare pentru mărturia creștină: relativismul valorilor; autoreflexivitatea și autonomizarea; identitățile fluide, pluralismul, omniprezența comunicării mediatizate, denunțul adevărului obiectiv ca un mit al modernității, rescrierea nostalgică sau ironică a istoriei, constituirea realității prin proiecții subiective ș.a.

III.5.2. Postmodernitatea, o realitate total nouă pentru Biserică

Vorbind despre postmodernism, unii ortodocși vor răspunde că nu există cu adevărat „nimic nou sub soare" (*Eclesiastul* 1, 9). Așa s-a întâmplat, spun ei, și în Biserica primelor veacuri, atunci când ortodocșii erau un mic grup, înconjurat de gnostici, legaliști și fundamentaliști de diferite feluri, așa cum se poate vedea deja în Noul Testament. Faptul acesta era valabil și în epoca constantiniană, când Părinții și sfinții ortodocși duceau o viață smerită, în timp ce eretici și apostați au condus imperiul creștin. Faptul acesta era valabil sub ocupația otomană și în Sfânta Rusie, ca să nu mai amintim de groaza marxistă. Și este oarecum valabil și astăzi. Deci, în această privință, situația n-a fost niciodată cu mult diferită de ceea ce întâlnim acum.

Există astăzi, însă, diferențe radicale față de toate timpurile anterioare. Ortodoxia nu este o minoritate persecutată printre o mulțime de mișcări creștine și alte mișcări spirituale într-un imperiu „păgân", ai cărui membri credincioși se află în fervoarea proaspătă a primei proclamări a lui Hristos în lume. Astăzi, Ortodoxia nu mai este nici Biserica oficială a unui imperiu creștin, ai cărui sfinți persecutați sunt în luptă constantă cu ereticii, apostații și păcătoșii și, uneori, chiar unul cu celălalt. Ortodoxia nu mai este o varietate de comunități etnice sub dominație musulmană sau marxistă. Nici în „diaspora" nu mai este pur și simplu o comunitate de ortodocși exilați în țările creștine eterodoxe, supuse unei secularizări, transformări și schimbări masive. Deși încă o Biserică minoritară, străbătută de confuzii interioare, temeri, pretenții și diviziuni, care rezultă din odiseea de peste 2000 de ani de istorie, Ortodoxia se află astăzi pentru prima dată într-un „stat global", ale cărui popoare diverse se dezvoltă într-un mod diferit și par să adopte un mod de viață care a început deja să domine planeta. Acesta este pluralismul liberal, democratic, capitalist, postmodern (și postcreștin). Este modul de viață care domnea deja în ceea ce s-a numit cândva „prima lume".

III.5.3. Identitatea proteică și identitatea creștină

Sfârșitul metanarațiunilor fundamentale/universale duce la narațiuni slabe, relative. Conform acestora, nu există un singur adevăr; de fapt, nu există niciun adevăr, pentru că totul este în continuă schimbare. Nu există criterii de judecată absolută – totul este relativ. Această idee este, bineînțeles, răspunsul la modernism, la care postmodernismul se referă ca post-, trans- sau negare. Și astfel, dacă modernismul este cristalizat și stabil, postmodernismul este fluent și se schimbă. Dacă modernismul este conservator și rațional, postmodernismul este liberal și nu crede în raționalitate. În plus, postmodernismul este concentrat, în general, pe sine. Prezentarea sa narcisistă se poate referi la așa-numita obsesie a identității, aceasta neînsemnând că identitatea postmodernă este bine definită. Pe măsură ce totul este fluent și instabil, identitatea postmodernă se definește ca sine proteic, termen tehnic care vine de la numele zeului grec Proteus, care și-a schimbat forma. Proteismul este un fenomen de secol XX și XXI care conține în același timp integrarea și dezintegrarea, în care nu există limite, nici teritorii, nici autorități care să le spună oamenilor ce să facă. Aceasta înseamnă că nu există niciun sistem, ci doar o mulțime de subsisteme. De aceea, sinele proteic trebuie să se adapteze și să se schimbe, trebuie să fie fluent ca lumea în care trăiește. Cu toate acestea, circumstanțele contextuale pot conduce la o diluare a identității, atunci când sinele se concentrează pe imaginea de sine mai mult decât pe sine, ca sine ontologic sau sine conceptual. În acest fel, identitatea sa se bazează pe rolurile sociale jucate, neavând un nucleu definit.

Așadar, cultura postmodernă dezvoltă sinele proteic schimbabil și adaptabil, dar, pe de altă parte, poate genera diluarea identității, care conduce la crize de sine și crize de identitate, corelate cu obsesia afirmării identității.

În gândirea postmodernă, lipsa de sistem și prezența relativismului s-au dorit a fi un răspuns la conservatorismul modern, la cultul raționalității și a totalitarismului, care au evoluat bazându-se pe aceste idei. Naționalismul – ideologie bazată pe valori moderne – a fost o mare

amenințare după cel de-al Doilea Război Mondial. De aceea, o identitate nedefinită părea a fi o idee bună pentru a lupta împotriva acestei amenințări (ca o opoziție față de identitatea fanatică, care în postmodernism este identică cu identitatea naționalistă), declarând că totul este relativ și că nu există un adevăr absolut în numele căruia să existe posibilitatea repetării ororii unui alt conflict global. De aceea, identitatea postmodernă este frică de declarații și granițe clare, îndreptându-se spre cosmopolitism. Faptul acesta conduce, desigur, la lumea pe care o cunoaștem astăzi – liberală, deschisă, bazată pe acorduri internaționale –, cum ar fi Uniunea Europeană. Dar poate duce și la valori opuse datorită diluării identității, care generează lipsă de toleranță, confuzie, căutarea stabilității, care, în mod paradoxal, poate duce chiar la privirea spre trecut, spre naționalismul intolerant.

Astfel, în contextul unei lumi postmoderne, identitățile fanatice nu se bazează în fapt pe valori moderne, cum ar fi, de exemplu, naționalismul. Fanatismul identitar este adesea corelat cu pierderea sau diluarea identității și lipsa nucleului, deci este o identitate slabă care se teme de pierderea autonomiei sale, ceea ce duce la lipsa de toleranță și înstrăinare.

Spre deosebire de această identitate slabă, există și o identitate puternică, ce presupune un ego puternic (conștiința de sine), ca mediator între super-ego (lumea socială și culturală) și *id* (lumea interioară și nevoile emoționale). Presupune prezența nucleului (auto-concepție), care permite entității să joace roluri sociale, dar fără a pierde afirmarea sinelui și integrarea sa. În acest caz, avem o identitate care nu este egocentrică sau etnocentrică și este tolerantă față de ceilalți, deoarece nu se teme de pierderea autonomiei. De asemenea, obsesia definirii în sine dispare, deoarece sentimentul de integrare a sinelui este prezent.

Cu toate acestea, trebuie să ne întrebăm dacă acest tip de identitate mai este încă identitate postmodernă. Pe de o parte, sinele proteian poate fi o identitate puternică ce se adaptează la schimbări (și într-un fel se pare că identitatea puternică trebuie să fie așa). Pe de altă parte, valorile postmoderne pot genera identitate nedefinită, fluidă, relativă, fără miez. Aceste valori sunt negarea valorilor moderne, care duc la fanatismul identitar.

Între timp, identitatea puternică ar trebui să se bazeze pe celelalte valori, care nu sunt legate de modernitate. Este nevoie de un discurs complet diferit care să permită dezvoltarea unui nucleu și a unui ego.

Se observă că problemă identității, în general, primește în postmodernism conotații tot mai îndepărtate de înțelesul creștin al identității. Identitatea creștină are la bază înțelegerea biblică despre sine ca dat ontologic, dar și ca un „proiect" în devenire.

Astfel, din punct de vedere teologic, putem vorbi despre o identitate creaturală: crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu este o dinamică relațională. În calitate de creaturi unice, identitatea noastră este dată de chipul lui Dumnezeu, dar și de efortul personal pentru dobândirea asemănării cu El, fapt ce presupune existența unui proiect relațional în devenire sau în desfășurare. Totodată, se vorbește și despre o identitatea căzută în păcat, fapt care fragmentează și distorsionează proiectul inițial, dar și despre o identitate răscumpărată sau restaurată. Prin aceasta înțelegem că Dumnezeu vindecă în mod ființial identitatea căzută și îi dă o nouă identitate, care este stabilă, în lumina lucrării mântuitoare neschimbate a lui Iisus Hristos, prin întruparea, crucea, învierea și înălțarea Sa la cer. De asemenea, există și un proiect în desfășurare, inaugurat la Cincizecime, care se desfășoară în perspectiva trăirii și dobândirii Împărăției lui Dumnezeu.

Există, așadar, mai multe sensuri ale înțelegerii identității din punct de vedere creștin. Toate au însă la bază un dat ontologic, foarte stabil și dinamic. În postmodernism, însă, este evident că între cele două tipuri de identități, una stabilă și cealaltă fluidă, se creează premisele conflictului. Pe bazele teoretice ale identității proteice se fundamentează astăzi identitățile fluide, care au efecte atât la nivelul indivizilor (fluiditatea de gen), cât și la nivelul comunităților (globalismul).

III.5.4. Pluralismul postmodern

Pluralismul este definit ca o doctrină care admite că realitatea include mai multe genuri de existență (principii, esențe), sau că există

descrieri diferite ale realității. În gândirea postmodernă, pluralismul implică și faptul că revendicarea religioasă a oricărei ideologii este în mod necesar greșită, adică incorectă din punct de vedere politic. Singurul adevăr absolut este că nu există adevăr absolut. Această filosofie derivă din critica lui Kant și dezvoltarea ei în matematica, logica, filosofia și teologia protestantă și hermeneutica secolului al XIX-lea. Apoi, o nouă hermeneutică a generat deconstructivismul, iar aceste evoluții au produs postmodernismul și multiculturalismul.

Modernismul susținea că, în cele din urmă, cunoașterea va revoluționa lumea și Îl va exila pe Dumnezeu la periferia societății și va construi un edificiu nou al cunoașterii absolute prin știință. Această poziție a fost abandonată în postmodernism, deconstructivismul fiind cel care a denunțat această viziune modernă. Conform viziunii pluraliste postmoderne, în lume nu există niciun adevăr obiectiv, bine, sau frumos, pe care toate ființele umane sunt create să le descopere. Nu există niciun fel de sens și scop obiectiv. Există mai degrabă o construcție a realității, sau multe construcții ale unei mulțimi de pseudo-realități, produse de voința subiectivă a indivizilor sau a „grupurilor de interese" în contextul politic. Astfel, principiile democrației liberale moderne devin obiecte de închinare și se termină în sine într-o lume politizată, hedonizată. Libertatea devine licență. Achiziția devine un drept. Diferențele sunt deificate. Fericirea, înțeleasă ca plăcere materială și pseudo-spirituală, devine obligatorie pentru toți.

III.5.4.1. *Reacția ortodoxă la pluralismul postmodern*

Părintele Thomas Hopko avertiza, în anul 1999, că există patru atitudini față de pluralismul postmodern. Prima ar fi aceea a negării. Unii ortodocși neagă existența unui „pluralism postmodern", care se dezvoltă rapid în întreaga lume. A înțelege greșit ceea ce se întâmplă și a subestima impactul lui ar fi fatal pentru Biserica Ortodoxă. Pluralismul postmodern este o realitate și, fără o revoluție de proporții inimaginabile, acesta va rămâne.

În al doilea rând, ar fi o greșeală fatală pentru creștinii ortodocși să creadă că ei și Bisericile lor sunt cumva imuni la postmodernism și pot rămâne neatinși de influența și puterea lui. Ortodocșii sunt la fel de afectați ca oricare dintre oameni, și la fel de ușor de manipulat și înșelat.

În al treilea rând, creștinii ortodocși nu trebuie să răspundă pluralismului postmodern imaginându-și că pot respinge lumea contemporană, refugiindu-se în propria lor lume. A face aceasta ar însemna să cedăm tocmai ispitei pe care suntem chemați să o refuzăm și să o expunem public. Ar fi, în fapt, tocmai ceea ce postmodernismul ne invită să facem și, foarte probabil, că ne-ar apăra dreptul de a trăi într-o astfel de lume. Nu putem să ne creăm propriile realități, pentru scopurile noastre personale, printr-un „decret" subiectiv. Trebuie să trăim realitatea așa cum este și să ne asumăm responsabilitatea pentru ea în fața lui Dumnezeu. Trebuie să trăim într-o lume care, prin pronia lui Dumnezeu, este a noastră.

În al patrulea rând, creștinii ortodocși nu trebuie să cadă pradă ideii că viziunea pluralistă postmodernă asupra lumii este o nouă mare oportunitate pentru omenire, în concordanță cu concepția ortodoxă despre libertate, demnitatea persoanei umane, diversitate culturală, teologia întrupării și teologia mistică apofatică, toate acestea înțelese fiind ca atitudini critice ale raționalismului, pietismului, legalismului și moralismului „occidental". Cu toate că postmodernismul este un curent critic la adresa modernității, acesta nu poate fi asociat nicidecum cu o formă ortodoxă de critică a teologiei apusene, chiar dacă aceasta ar fi influențată de gândirea modernă. Prin structura sa, postmodernismul este un curent lipsit de ontologie și, în consecință, de o prezență „tare" a lui Dumnezeu, Care susține totul și este nucleul întregii existențe umane.

III.5.5. Comunitatea și comuniunea în postmodernism

Dacă identitățile sunt fluide în postmodernism, în ceea ce privește comunitățile, avem o fragmentare și o hibridizare care a lărgit și a transformat înțelesul contemporan de comunitate. Conform

lui Erin Sharpe, se pot identifica următoarele tendințe în înțelegerea comunității în postmodernism:

III.5.5.1. *Comunitatea ca experiență*

Pe măsură ce au apărut fenomene sociale, cum ar fi camerele de chat pe internet, conceptualizarea comunității, legată de o locație fixă sau de un teritoriu comun, s-a extins pentru a include comunitățile care există în virtual sau în spațiul virtual. Din acest motiv, comunitatea postmodernă este cel mai bine definită ca „o experiență și nu ca un loc".

III.5.5.2. *Comunitățile de interese și emoții*

În mod tradițional, comunitățile s-au format atunci când indivizii erau legați împreună de instrumentale și când depindeau unii de ceilalți. În cultura postmodernă, oamenii vin, în schimb, împreună când au interese sau stiluri comune. Unii teoreticieni ai fenomenului numesc aceste grupări drept „enclave de stil de viață" sau „comunități de interese". În mod similar, a fost documentat ceea ce se numește „comunitate emoțională", care a fost descrisă ca un grup bazat pe sentimente, nu pe obligații. În plus, ceea ce a avut un rol central în evaluarea comunităților emoționale a fost capacitatea lor de a produce sentimentul de comunitate. Acesta fiind caracterizat prin capacitatea de a face trecerea de la o „comunitate contractuală" la o „comunitate de contact".

III.5.5.3. *Comunitatea creștină în culturile postmoderne. Bisericile emergente*

„Enclavele de stil de viață" sau „comunitățile de interese" se regăsesc și în eclesiologie. Dacă mutăm ideea în spațiul spiritual, observăm că există o tendință postmodernă și în comunitățile eclesiale, aceasta fiind reprezentată de așa-numitele „Biserici emergente". Susținătorii acestei mișcări sunt de părere că Bisericile emergente reprezintă tipul de Biserică potrivită societății postmoderne de astăzi.

Termenul „emergent" face trimitere la ceva ce este într-un proces de dezvoltare, de creștere sau devenire. Conform lui Constantin Ghioancă, cea mai simplă definiție a Bisericilor emergente ar fi „Biserici în mișcare". Aceasta înseamnă că Bisericile se acomodează la cultură și se dezvoltă odată cu ea, fiind deschise mereu la schimbare de dragul de a-și păstra relevanța. Schimbarea la care se face referire este atât la nivel de formă, cât și la nivel de doctrină. Acest fenomen este întâlnit deocamdată în Marea Britanie, în Statele Unite ale Americii și în Australia, dar influențele lor sunt resimțite și în alte locuri. Modelul Bisericilor emergente are următoarele trăsături generale: contextul lor cultural este postmodern și pluralist; Biserica acceptă faptul că este marginalizată în cultură; păstorii sunt misionari locali; serviciile bisericești îmbină forma clasică cu stilurile locale actuale; misiunile lor sunt „glocale", adică globale și locale, în același timp. Comuniunea care se realizează în acest context este una motivată de emoții. Acomodarea continuă la cultura profană face ca mesajul evanghelic să fie redus doar la o formă artistică motivată doar spiritual. Aceasta face ca în „Bisericile emergente" comuniunea să se realizeze de fapt în jurul unui construct cultural, îmbrăcat într-o haină, numai în aparență spirituală.

III.5.5.4. *Biserica și comunitățile postmoderne*

Conform acestor imagini, comunitățile postmoderne par un construct accidental și nedefinitiv. Par comunități care se „fac" foarte repede, dar la fel de repede se și „desfac". Fluiditatea și efemeritatea, dar în același timp capacitatea de a se reconstrui, sunt câteva caracteristici ce ne fac să spunem că acest tip de comunități sunt cu totul noi în societate, iar capacitatea lor de a se reinventa le oferă „șansa" să fie întotdeauna la început.

În acest context, Biserica Ortodoxă are misiunea de a oferi perspectiva unei comunități stabile, în care elementul veșnic nou este Iisus Hristos. În măsura în care Tradiția Bisericii este asumată creativ, membrii comunității creștine, care vrând-nevrând sunt și membrii ai unor

comunități de tip postmodern, pot regăsi în Biserică atât experiențe înnoitoare și, totodată, pot trăi emoția întâlnirii cu Dumnezeul cel Viu.

Referindu-ne la bisericile emergente, ca fenomen postmodern, aici trebuie să amintim că dialogul ecumenic, așezat în matricea lui ortodoxă, poate fi o soluție pentru disoluția doctrinară a bisericilor emergente. Conform teologiei ortodoxe, dialogul ecumenic are ca scop refacerea unității de credință a tuturor creștinilor pe baza tradiției biblice și patristice. În cadrul acestui dialog, Biserica Ortodoxă se întâlnește cu celelalte comunități creștine, având conștiința că ea este Biserica cea Una a lui Hristos. Folosindu-ne de o terminologie postmodernă, în acest context, vorbim despre o întâlnire a unei eclesiologii „tari", cu o serie de eclesiologii „fluide" (cu excepția dialogului cu Bisericile Orientale și cu Biserica Romano-Catolică), întâlnire în care Ortodoxia are rolul de a fi o mărturie vie a Tradiției apostolice. Dialogul dragostei ar trebui să conducă la regăsirea adevărului integral în fiecare comunitate eclesială, cu care Biserica Ortodoxă se află în dialog, adevăr care chiar dacă a fost exprimat diferit, trebuie să conducă la Adevărul mântuitor. Desigur, se poate spune că această poziție este una utopică, iar atitudinea una fundamentalistă, însă doar încercând să se cunoască în profunzime diversele tradiții aflate în dialog ecumenic, poate exista șansa încetinirii disoluției comunităților creștine.

Dincolo de teoriile postmoderniste despre identitate, pluralism și comuniune, Biserica Ortodoxă rămâne la învățătura tradițională despre identitatea omului, chip al lui Dumnezeu, și mântuirea și îndumnezeirea lui prin Iisus Hristos în Biserica Ortodoxă.

Bibliografie: Jeremy Bailenson, Nick Yee, „The Proteus Effect: The Effect of Transformed Self-Representation on Behavior Human", în: *Communication Research*, 33/2007, pp. 271-290; Stephen B. Bevans, Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 2004; Bill Cooke, *Postmodernism*, în: James Birx (ed.), *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*, SAGE, 2009,

pp. 1029-1032; Mark Driscoll, „A Pastoral Perspective on the Emergent Church", în: *Criswell Theological Review*, 3/2/2006, pp. 87-93; Eddie Gibbs, Ryan K. Bolger, *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2005; Thomas Hopko, „Orthodoxy in Post-Modern Pluralist Societies", in: *The Ecumenical Review*, 51 (1999), 4, pp. 364-371; Cristian Sonea, „Mission of the Orthodox Church in Postmodernity. Identity, Pluralism and Communion", în: *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, 63 (2018), 2, pp. 5-17; James K.A. Smith, „Postmodernism", în: Ian A. McFarland et al. (eds), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 399; Ion Coteanu (ed.), *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, Ed. Univers Enciclopedic, București, [2]1996.

Costel Ghioanca, „Scurta Prezentare a Bisericilor Emergente" in: *Creștinul Azi*. 5/2010, https://istorieevanghelica.ro/2011/01/26/costel-ghioanca-scurta-prezentare-a-bisericilor-emergente-articol-in-revista-crestinul-azi/ accesat la data?;

„Who Am I? The Role of Identity in Postmodern Culture", 2017, *Antropo Logos* (blog). 16 September 2017, http://antropologos.pl/who-am-i-the-role-of-identity-in-postmodern-culture/, accesat la data?.

III.6. Diaspora – o nouă tipologie misionară (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

III.6.1. O lume marcată de dialog și colaborare

Lumea contemporană este profund dominată de relaționare și de comunicare, modelul ei de civilizație fiind marcat de dialog, cunoaștere, întâlnire și apropiere. Progresul uluitor al mijloacelor tehnice, ca și amploarea deosebită pe care a căpătat-o liberalizarea circulației persoanelor, a dus la construirea unei lumi multiculturale, multietnice și multireligioase. Este o realitate geopolitică și economică faptul că ultimul secol a consacrat o migrație apreciabilă a unor mari mase de oameni,

de la sud și est către nord și vest, această paradigmă fiind specifică atât continentului european, cât și celui american sau african. Europa de Vest și America de Nord sunt spațiile care au primit cel mai mare aflux de migratori, datorat bunăstării economice și standardului ridicat de respectare a drepturilor și libertăților fundamentale ale omului. În epoca modernă, o serie de eparhii și parohii *misionare* au luat ființă sub jurisdicția și responsabilitatea „Bisericilor-mame". Există azi o *diaspora ortodoxă* care cuprinde comunități de diferite identități etnice, afinități culturale și apartenențe canonice jurisdicționale (greacă, sârbă, siriană, rusă, română, bulgară, ucraineană, albaneză etc.), în Europa occidentală, în Statele Unite ale Americii (6.000.000 de ortodocși), Australia, America, Noua Zeelandă. În anii recenți, numeroase comunități ortodoxe s-au organizat în Africa, în special în Uganda, Zair, Tanzania, Kenya, cu ajutorul misionarilor greci, sub răspunderea Bisericii Greciei și a Patriarhiei Ortodoxe de Alexandria. Se poate spune, așadar, că sub raport misionar, configurația tradițională a Ortodoxiei s-a modificat în mod substanțial. Ortodoxia a devenit o comunitate polifonică. Spectrul misionar al Ortodoxiei reflectă azi o mare diversitate geografică, culturală și cultică, fenomen care ridică o serie de probleme serioase pentru sistemul tradițional de organizare bisericească. Principala problemă legată de diaspora, din punct de vedere al dialogului interortodox, o reprezintă jurisdicția, adică aspectul dependenței canonice a comunităților din diaspora, existând câteva viziuni distincte cu privire la această problemă.

Eliminarea restricțiilor de circulație a permis multor români să plece în afara țării, astfel că, în cele peste două decenii de libertate religioasă, câteva milioane de români au mers în întreaga Europă, în special în Italia, Spania și Franța și au creat o substanțială diasporă ortodoxă. Pentru ca acești fii ai Biserici noastre să nu se rupă de credința strămoșească și de tradițiile și obiceiurile lor românești, au fost înființate eparhii cu numeroase parohii, peste tot, acolo unde sunt români. Emigrația substanțială din vremea noastră a dus la coagularea unei diaspore ortodoxe consistente, dar și la crearea de comunități alogene în spații

tradițional ortodoxe, datorită contextului economic-social, adesea nefavorabil, ceea ce a creat nevoi misionare speciale și situații pastorale specifice. Această realitate a dus la constituirea de nenumărate diaspore naționale sau confesionale în aceste locuri, ceea ce a creat oportunități și provocări noi. Așa cum este bine cunoscut, termenul *diaspora* este de origine grecească și înseamnă, *ad litteram*, în împrăștiere sau *în risipire*. El a definit la început comunitățile evreiești risipite în afara teritoriului de origine, de la Iordan, fie că vorbim despre Regatul de Nord, Israel, distrus de Imperiul Asirian, care a luat în robie numeroși evrei, iar alți mulți au fugit și s-au stabilit în afara teritoriului lor tradițional, fie că vorbim de aceeași situație cu Regatul de Sud, Iuda, distrus de Imperiul Babilonian, care, de asemenea, a luat în robie o mare masă de iudei. Prin extensie, diaspora a început să definească orice grup etnic aflat în afara teritoriului său de origine, astfel că avem de a face cu diasporă românească, grecească, rusească, arabă, chineză etc.

III.6.2. Diaspora – o nouă realitate misionară

Diaspora este deci o realitate complexă și nouă a unei comunități formată din persoane aparținând unui grup etnic care a migrat, din motive economice, politice, sociale, religioase etc., în afara granițelor tradiționale ale țării de origine. În acest sens, mass-media contemporană ne oferă destule exemple, din nefericire, cu mari grupuri de oameni care migrează și constituie sau alimentează diaspore gata formate, cum este cazul creștinilor irakieni, ori sirieni, care au migrat în număr mare din cauza războiului, ori cu refugiați magrebieni (țările nord africane: Tunisia, Algeria, Maroc, Egiptul, parțial, Libia și Mauritania), ori indieni, din cauze economice. Creștinismul are o relație specială cu diaspora, căci, la început, el s-a răspândit cel mai bine în cadrul comunităților ebraice din afara spațiului tradițional ebraic, risipite în special de-a lungul țărmului mediteraneean. Cartea *Faptele Apostolilor*, prima istorie a Bisericii creștine, ne descoperă metodologia apostolică primară, arătându-ne că Apostolii au propovăduit Evanghelia lui Hristos, mai întâi

în comunitățile ebraice, în orașele în care existau astfel de comunități. Este adevărat că acest demers nu a fost unul cronologic, ci simultan, astfel că, dacă mergeau într-un oraș, Apostolii mai întâi predicau în sinagogă, iudeilor, iar apoi și păgânilor. Într-un fel, misiunea creștină primară este puternic legată de noțiunea de diaspora, în afara teritoriului ebraic, creștinismul fiind propovăduit cu multă forță și succes misionar. Chiar numele de creștini, care a denumit pe cei care la început au crezut în Hristos, l-au primit în Antiohia Siriei, adică în Siria de azi, în diaspora am putea spune, nu în Israelul antic. Din punct de vedere doctrinar, trebuie să facem mențiunea că diaspora poate fi privită și ca o parabolă a istoriei creștine, a creștinului care știe că nu are aici cetate stătătoare, ci în cer (cf. *Evrei* 13, 14), căci el este pelerin în lume, având ca destin exersarea virtuților evanghelice și promovarea misionară a bucuriei evanghelice.

Diaspora este o realitate misionară și pastorală complexă, nouă și diferită de cea a spațiilor tradiționale etnice, de regulă monocrome și monolite, căci presupune o realitate culturală, economică, socială, politică, de civilizație și religie, diferite. Pentru Biserica Ortodoxă Română, experiența diasporei începe să se coaguleze treptat, pe măsura migrației românilor în afara granițelor țării, începând cu secolul al XVIII-lea, când primii români, din Ardeal, migrează în Statele Unite din rațiuni în special etnice, religioase și economice, altfel spus, nemaiputând suporta opresiunea habsburgică și apoi austro-ungară, lipsa de drepturi civile și sărăcia, ei migrând pe noul continent cu speranța unui trai mai bun. Odată cu ei au dus, nu doar speranța de mai bine, dar și credința, cultura și obiceiurile lor: majoritatea fiind ortodocși, au dus, așa cum era firesc, în noile lor comunități, ca pe un odor de mare preț, Ortodoxia. Un alt val major de migrație s-a produs după *cea de-A Doua Mare Conflagrație Mondială*, când, de frica comunismului, mulți români au migrat în Europa de Vest și în Statele Unite, în special. Alte două valuri de migrație românească importante au fost: unul după evenimentele din decembrie 1989, după căderea regimului comunist, cu etapele sale 1991 și 1996, iar altul după liberalizarea circulației pentru conaționalii noștri în Europa

de Vest, odată cu eliminarea vizelor pentru țările Uniunii Europene, în anul 2004 sau odată cu intrarea în această structură complexă europeană, în anul 2007. Se apreciază că, astăzi, în afara granițelor României există, în evaluare optimistă, aproximativ 7 milioane de români, iar într-o apreciere mai prudentă, circa 4 milioane de români. Încă de la început, Biserica Ortodoxă Română a înființat parohii și eparhii pentru asistența duhovnicească a fiilor și fiicelor ei, dar și din conștiința păstrării legăturilor lor religioase și culturale cu țara mamă, fără a neglija și conștiința misionară pregnantă. Un adevărat reviriment al misiunii ortodoxe în diaspora a fost inaugurat de patriarhatul Preafericitului Părinte *Daniel,* la inițiativa căruia Sfântul Sinod al Bisericii noastre a înființat numeroase structuri eclesiastice românești pentru românii aflați pe toate meridianele lumii.

Tot în cadrul diasporei românești pot fi integrați și românii care, din cauza vitregiilor vremii, nu se regăsesc în granițele actuale ale țării noastre, dar față de care Ortodoxia românească își manifestă responsabilitatea sa duhovnicească maternă. Este cazul comunităților românești din Valea Timocului, Voivodina și din Banatul sârbesc, din nordul Bucovinei și Herța, până la Odessa și Cernăuți, ori din sudul Basarabiei, în Ucraina de astăzi, în Basarabia centrală și de nord, adică în actuala Republică Moldova, cel de al doilea stat românesc. Trebuie precizat că există aici și opinia conform căreia românii din afara granițelor actuale ale țării, aflați pe teritorii care acum se regăsesc în componența statelor vecine nu ar trebui asimilați diasporei, căci ei nu au migrat, nu au plecat deci nicăieri, ci teritoriile locuite de ei, nu din vina lor, ci din cauza contextului istoric nefavorabil, nu mai aparțin patriei mamă. Pe de o parte, este justificată această apreciere, dar, pe de altă parte, trebuie spus că noțiunea de diaspora conține și ideea de înstrăinare, depărtare și separare față de țara mamă, ceea ce în cazul acestor comunități se justifică, iar noțiunea de diaspora are un sens larg și cuprinzător.

Pentru misiunea eclesială, diaspora ridică câteva probleme fundamentale, pe care le vom analiza în cele ce urmează. Este vorba despre jurisdicția canonică a acestor comunități, de problema limbii liturgice, de

natura relațiilor cu țara mamă, de promovarea spiritualității răsăritene, despre relația cu noua patrie și despre gestionarea relațiilor cu creștinii aparținând altor tradiții confesionale, ori cu necreștinii. La acestea se pot adaugă probleme pastorale speciale legate de interculturalitate, căsătorii mixte, relația dintre limba, cultura și spiritualitatea românească și cea a noii realități în care se găsesc acele comunități, ori de accentuarea secularizării, a procesului de globalizare, a materialismului și a înstrăinării religioase, ori a feminismului ideologizat și destructurării conceptului de familie tradițională formată din bărbat și femeie.

III.6.3. Perspective canonice referitoare la realitatea diasporei

Biserica Ortodoxă Română consideră că diaspora trebuie să se afle în legături firești și normale cu patria mamă și deci și cu Biserica acelei țări, deoarece credincioșii ortodocși aflați în afara țării mamă sunt purtătorii unor valori culturale și spirituale caracteristice. Credința lor poartă amprenta creștinismului răsăritean cu un anumit specific național. Prin urmare, Ortodoxia românească consideră că românii aflați în diaspora trebuie să se afle sub jurisdicția canonică a Patriarhiei Române și, desigur, pe măsură ce ortodoxia din acele spații se dezvoltă și se maturizează, ea se poate configura într-o autonomie și apoi într-o autocefalie locală, singură sau alături de alte ortodoxii naționale în diaspora. Acest tipar canonic se aplică fiecărei tradiții etnice ortodoxe, căci Ortodoxia este o comuniune polifonică. Biserica Ortodoxă locală are în mod firesc un aspect jurisdicțional teritorial, deoarece orice episcop este trimis să slujească în limitele precise ale unei dioceze, iar o Biserică autonomă și autocefală trebuie să aibă un spațiu canonic de referință. Providența și istoria au făcut ca multe Biserici locale să aibă ca puncte de referință un popor anumit, față de care ele au manifestat o fidelitate stabilă. Ele au însoțit popoarele lor în toată istoria lor, nu numai în cuprinsul țării respective, ci și în afară, acolo unde credincioșii de neamul lor se găsesc și trăiesc. Prin urmare, elementul național, specificul cultural și factorul lingvistic au contribuit

la formarea Bisericilor locale, ca Biserici ale unei națiuni dintr-un anumit loc, care aduc ceva esențial la bogăția comuniunii ortodoxe.

Legăturile dintre credincioșii din diaspora și Biserica mamă oferă posibilitatea ca aceștia să nu-și piardă identitatea spirituală, confesională și cultural națională, ținând cont de strânsa legătură dintre credință și națiune, la noi, la români. În acest sens, Patriarhia Română a manifestat o deschidere tot mai mare față de problemele și nevoile diasporei, înființând parohii și eparhii, trimițând preoți, oferind sprijin financiar concret pentru susținerea activității pastoral-misionare, dar și oferind mijloace de desfășurare a cultului, contribuind la achiziționarea sau construirea de noi lăcașuri de cult sau oferind școlarizare și perfecționare pentru clericii și viitorii clerici ai comunităților de acolo. Diaspora ortodoxă română a fost considerată un mijloc misionar oportun, o interfață a Ortodoxiei românești cu lumea și o posibilitate de a face cunoscute valorile creștinismului românesc și ale culturii noastre în cât mai multe spații.

Misiunea diasporei este, în primul rând, aceea a păstrării identității confesionale și etnice, iar, apoi, în al doilea rând, un instrument misionar veritabil, căci oferă o mărturie de viețuire ortodoxă și oferă imaginea unei tradiții confesionale fidele tradiției apostolice, cu o mare putere de transfigurare și cu posibile viabile răspunsuri la căutările omului contemporan. În această perspectivă, diaspora reprezintă, pentru Ortodoxie, o ocazie misionară deosebită, contribuind la răspândirea viziunii sale despre lume și viață, precum și o posibilitate de a păstra legăturile spirituale și culturale cu țara de origine. O privire asupra diasporei ortodoxe române ne arată spații și comunități mai vechi sau mai noi, cu niveluri diferite de integrare și comunicare cu țara și Biserica mamă, dar și cu provocări pastoral-misionare diferite. Această viziune este împărtășită de Biserica noastră, dar și de alte ortodoxii naționale, precum cea rusească, bulgară sau sârbească, adică de ortodoxia latină și de cea slavă. Există însă și o abordare diferită, cum este cea a Patriarhiei Ecumenice și a Bisericilor de limbă greacă în general, care consideră că toate comunitățile din diaspora trebuie să se subordoneze

Bisericii constantinopolitane, interpretând necontextual, literal și neactual, *Canonul 28* al Sinodului IV ecumenic, care stipulează:

> „De asemenea (s-a hotărât) ca numai mitropoliții diecezei Pontului, a Asiei și a Traciei, precum și episcopii din ținuturile barbare ale diecezelor numite mai înainte să se hirotonească de către pomenitul preasfânt scaun al Prea Sfintei Biserici din Constantinopol; și adică, fiecare mitropolit al diecezelor pomenite împreună cu episcopii din eparhie (mitropolie) hirotonind pe episcopii din eparhie (mitropolie) după cum se rânduiește (poruncește) prin dumnezeieștile canoane; iar mitropoliții pomenitelor dieceze să fie hirotoniți, după cum s-a spus, de către arhiepiscopul Constantinopolului, după ce potrivit obiceiului s-au făcut alegeri într-un glas (unanime) și i s-au adus lui la cunoștință".

Această interpretare este însă unilaterală, deoarece ea nu poate găsi vreo susținere în tradiția canonică și istorică ortodoxă. Ea va fi formulată astfel abia în prima parte a secolului XX, mai precis în anul 1921, de către Patriarhul Meletie al IV-lea Metaxakis, care a dorit să cuprindă în jurisdicția sa și nou formata și masiva diasporă rusească, ce s-a constituit ca urmare a prăbușirii Imperiului Țarist și acapararea puterii de către comuniști, ceea ce a dus la o mare migrație, în special în vestul european și în Statele Unite ale Americii.

Ortodoxia românească tratează, deci, problema diasporei pornind de la situația actuală concretă reieșită din evoluția vieții eclesiale în istorie. Astfel, această interpretare rămâne în spiritul canoanelor, fără a forța o interpretare superficială și literală, ci ținând seama de situația concretă și actuală a Bisericilor. Diversitatea diasporei ortodoxe nu impune o singură jurisdicție, lucru considerat prematur, și nici nu se opune unității Bisericii, căci exprimă bogăția și frumusețea diversității spirituale ortodoxe, a felului în care Ortodoxia, pe baza procesului de inculturație, s-a coagulat diferit în varii spații geografice. Concepția ortodoxă asupra unității Bisericii scoate în evidență unitatea în diversitate, ca expresie a sobornicității și a frățietății.

Patriarhia Română, alături de cea rusă, datorită faptului că are un număr mare de comunități în diaspora, iar dintotdeauna și-a manifestat jurisdicția asupra credincioșilor săi migrați din țările de origine, nu are niciun interes de a transmite această jurisdicție unei Biserici străine de configurația specifică, spirituală și culturală, a credincioșilor din diaspora. Este, apoi, cunoscut faptul că procesul de inculturație a conformat chipul spiritual și cultural al creștinismului, diferit în fiecare spațiu religios în care Evanghelia Mântuitorului Hristos a prins rod, desigur fiind vorba de diferențe care îmbogățesc și aprofundează spiritualitatea ortodoxă. Astfel, credincioșii din diaspora își manifestă credința în concordanță cu amprenta culturală a spațiului de origine, ceea ce face ca legăturile cu Bisericile din țările mamă să apară drept necesare, normale și firești. Oare cine ar putea cunoaște mai bine sufletul și nevoile spirituale ale creștinului ortodox român decât numai Biserica Ortodoxă Română, iar pe acest principiu se explică cel mai bine legătura dintre comunitățile diasporei și Bisericile din țările de origine! Conform accepțiunii istorice, doctrinare și tradiționale, în Biserica Răsăritului, Patriarhia Ecumenică este considerată prima în ordinea slujirii și a iubirii, dar nu în sensul unei jurisdicții de tip apusean, nu ca un centru de autoritate supra-eclesială, ci ca o întâietate onorifică. Astfel, diaspora nu poate să depindă de Patriarhia Ecumenică, pe baza acestei interpretări forțate a unui canon aparținând unui Sinod ecumenic, mai ales că în istorie nu s-a interpretat niciodată așa. În sprijinul poziției Bisericii noastre vine *Canonul 2* al Sinodului II ecumenic de la Constantinopol, din anul 381, care precizează că: „Bisericile lui Dumnezeu care există între popoarele barbare, trebuie să se administreze după obiceiul părinților lor, care s-a ținut", iar, în completare, *Canonul 34 apostolic*, prevede că episcopii unui neam trebuie să se organizeze și să-și păstorească Bisericile prin intermediul propriului lor sinod, autonom. Nici principiul canonic tradițional conform „căruia într-o cetate trebuie să existe doar un singur episcop" (*Canonul 8* al Sinodului I ecumenic), observat cu regularitate în întreaga Ortodoxie, căci principiul etnic și teritorial coincid, se referă la evitarea unei jurisdicții episcopale și pastorale duble

asupra aceleiași comunități bisericești (cf. *Canonul 34 apostolic*; *Canonul 2* al Sinodului II ecumenic; *Canonul 8* al Sinodului III ecumenic) și nicidecum nu poate constitui un argument pentru subordonarea întregii diaspore ortodoxe unui singur centru de autoritate eclesiastică, adică Patriarhiei Ecumenice.

Organizarea diasporei pe baze etnice, nu înseamnă o exacerbare naționalistă și nici o deviere filetistă, ci reflectă o realitate europeană care nu se opune universalității bisericești, și anume aceea a faptului că Bisericile Ortodoxe sunt organizate pe baze naționale, creștinismul răsăritean având diferite, reale și necesare sedimentări naționale. Această interpretare se bazează pe faptul că principiul teritorial-canonic din sistemul de drept canonic și bisericesc ortodox trebuie coroborat cu cel pastoral-cultural și lingvistic, căci este vorba despre jurisdicția, nu doar asupra unor teritorii canonice, ci și asupra unor oameni, cu o anumită formație spirituală și culturală și cu o configurație etnică specifică. Argumentele de mai înainte ne oferă posibilitatea de a afirma cu tărie că Bisericile naționale au dreptul exclusiv de a-și organiza și gestiona propria diasporă, în funcție de noua realitate a locului respectiv și de zestrea spirituală și culturală a propriei națiuni. Problema diasporei și a jurisdicției ei canonice, adică jurisdicția comunităților ortodoxe din diaspora, constituie primul punct al agendei de discuții ale Sfântului și Marelui Sinod Ortodox din anul 2016, la care s-a adoptat soluția corectă și necesară.

III.6.4. Limba liturgică în cultul comunităților din diaspora

O altă provocare misionară a comunităților din diaspora este și aceea a limbii liturgice utilizate. Mai ales în cazul comunităților noi, limba liturgică este limba țării natale, în cazul diasporei noastre, limba română, fapt de înțeles și explicabil, având în vedere că cei care au migrat stăpânesc cel mai bine limba patriei mamă. Această realitate exprimă și o necesitate concretă de comunicare și de înțelegere. Dar, pentru că Ortodoxia are un profund caracter misionar, iar, treptat, limba țării adoptive devine tot mai mult, pe măsură ce timpul trece, limba de comunicare

cotidiană a credincioșilor emigrați, acea limbă trebuie introdusă etapizat în cult pentru a înlesni opera misionară ortodoxă. Limba utilizată în cult trebuie să fie în mare măsură limba vorbită cotidian, căci credincioșii au nevoie în permanență de explicarea teologică a cultului și a celorlalte practici, de exegeza evanghelică și de modelare spirituală și morală, altfel se cade în capcana ritualizării excesive și a neînțelegerii cultului, deviindu-se spre o percepție qvasi-magică a cultului. Utilizarea echilibrată și proporțională a limbii vorbite cotidian în acel spațiu cu limba natală reprezintă un alt aspect al procesului de inculturație, mai bine zis, ține de actualizarea lui.

Intrați în relații de cooperare, comunicare, de muncă și, adesea, chiar de familie cu persoane aparținând acelei noi realități geografice, credincioșii diasporei sunt (fie că ei conștientizează și acționează în acest sens, fie că nu conștientizează pe deplin) misionari ai creștinismului ortodox în spațiile unde trăiesc și activează, iar datorită relațiilor cu populația din noua patrie apar cu certitudine și convertiri la Ortodoxie. Pentru acești noi convertiți, pentru cei aflați în căutarea unui sens al vieții, dar și pentru cei aflați deja la a doua generație, în diasporă, utilizarea, ca limbă liturgică și a limbii țării respective devine o necesitate misionară practică. Pentru Biserica și națiunea noastră, a păstra și limba română în cult este o nevoie și o obligație spirituală și culturală națională, căci chipul identității sufletești al credinciosului nostru este zidit, atât de credința creștină ortodoxă, cu specificitatea ei românească, cât și de cultura, tradițiile și obiceiurile neamului nostru. Astfel, emigrantul este purtătorul unei duble identități: spiritual-culturale și naționale, ceea ce face ca legăturile cu Biserica și cu țara de origine să se înscrie în sfera necesarului. Dintr-o altă perspectivă, această dualitate identitară este și în beneficiul țării gazdă, noua patrie, căci emigrantul aduce cu el bogăția tezaurului spiritual și cultural care, chiar diferite de cele ale noului topos, pot fi complementare, înnoitoare și completive. Trebuie amintit că există aici și păreri exclusiviste, fie de a păstra numai limba natală a migraților în diaspora, fie de a păstra numai limba noii patrii, ambele reducționiste și păguboase, căci nu țin cont de realitatea

complexă a personalității umane și nici de faptul că emigrantul este, *volens nolens*, o persoană de interval, un mediator între credințe, culturi și obiceiuri, o punte de legătură și nu un semn de contradicție și de izolare. Perspectiva aceasta este valabilă pentru diaspora ortodoxă sau chiar creștină în general, căci, dacă avem în vedere de exemplu, pentru contrast, migrația islamică, vedem că un musulman care a migrat într-un spațiu oarecare nu este aproape niciodată un subiect de convertire, ci un misionar musulman. Această realitate ne arată că dincolo de identitatea confesională, emigranții creștini au o mare disponibilitate către deschidere, relaționare și înnoire spirituală. Pentru o misiune și pastorație dinamică și eficace este, deci, necesară utilizarea, în cult, atât a limbii patriei adoptive, cât și a limbii țării mamă, ca expresie a normalității și a respectului față de identitatea migraților respectivi, dar și ca premisă a succesului misionar. Limba utilizată de către emigranți, fie cea natală, fie cea a țării de destinație, este un vehicul cultural cu un important rol mediator, ce sprijină crearea de punți între culturi și civilizații, de împărtășire de experiențe culturale și spirituale și de coagulare a unei personalități desăvârșite.

Cultura românească este, așa cum se știe, mai ales în latura ei veche, profund impregnată de spiritualitatea creștină, ceea ce face ca orice schimb intercultural să devină, în același timp, și un mijloc de promovare indirectă a valorilor evanghelice, ce vine în sprijinul misiunii ortodoxe în diaspora. Apoi, românii au experiența istorică a multiculturalismului și dialogului, căci provinciile istorice românești poartă amprenta caracteristică a dialogului, fie cu lumea slavă și greacă, fie cu cea austriacă și maghiară, ori cu cea turcă și franceză. Nu întâmplător, spațiul românesc a fost caracterizat drept punte între Orient și Occident. Astfel, dialogul intercultural înseamnă, implicit, un mijloc ce facilitează misiunea ortodoxă, oferind mărturia de viață și de credință creștină ortodoxă unei lumi în care prezența ortodoxă este minimă sau chiar inexistentă. Adesea, misiunea ortodoxă are un dinamism aparte prin intermediul culturii, căci credința ortodoxă s-a manifestat ca un mijloc de promovare culturală și niciodată nu a pus stavilă aprofundării culturale.

III.6.5. Dialogul intercreștin și interreligios – oportunitate misionară importantă a Ortodoxiei în diaspora

Dialogul intercreștin și interreligios reprezintă necesități de integrare, dar și oportunități de misiune ortodoxă în acele spații în care credința noastră nu are o poziție dominantă, ori este foarte puțin sau chiar deloc cunoscută. El reprezintă o necesitate misionară concretă, care oferă o credibilitate solidă creștinismului, atât în fața necreștinilor, cât și a creștinilor nepracticanți. El exprimă poziția constantă a Ortodoxiei românești de refacere a unității văzute a Bisericii lui Hristos, prin fapte, gesturi, dialog teologic și angajamente social-filantropice, educaționale și caritabile concrete. Emigranții români, stabiliți în număr mare în țări europene precum Italia sau Spania, au dus cu ei, pe lângă achizițiile lor culturale și etnice, bogăția tezaurului de spiritualitate creștină ortodoxă, cu acea frumusețe și putere de misiune, care oferă o identitate stabilă și solidă credinței lor. Este un factor important de misiune și un mijloc de reînnoire spirituală, prin exemplu, mărturie și operă misionară, pentru locuitorii tradiționali ai acelor spații, dar chiar și pentru emigranții aparținând altor etnii și națiuni. Dialogul ecumenic oferă și posibilitatea colaborării în proiecte de interes local, comun, dar și premisele unei coexistențe pașnice și armonioase. Situația concretă din astfel de spații este încurajatoare, numai dacă amintim că, datorită bunului nume al Ortodoxiei românești, al interesului pe care ea îl reprezintă și al sesizării potențialului ei înnoitor, de exemplu, în Italia, Biserica Catolică a pus la dispoziția multor parohii ortodoxe române, spre folosire, în regim de concesiune, ori de utilizare pe termen nedefinit și gratuit, numeroase lăcașuri de cult catolice.

Puterea dialogului și a misiunii ortodoxe în contemporaneitate constă, mai ales, în aceea că Ortodoxia reprezintă șansa de a aduce mărturia sa unică de păstrătoare a Tradiției Bisericii nedivizate, profunzimea unei spiritualități pline de prezența lui Dumnezeu, o tradiție liturgică și canonică bogată și o învățătură de credință fidelă începuturilor ei apostolice. Misiunea Bisericii noastre Ortodoxe este orientată spre

aspirațiile și așteptările omului de început de mileniu trei, fiind receptivă la provocările contemporaneității și la nevoile pastorale concrete ale credincioșilor. Ortodoxia nu este o teorie, o doctrină solipsistă, ci un mod de viață cu și în Hristos, ceea ce face să vedem în învățătura noastră de credință un tezaur al experienței existențiale bisericești, pe care trebuie să-l promovăm, asemenea apostolilor, care, impresionați de învierea Mântuitorului din morți și de relația de viață cu Acesta, au devenit misionarii Lui. Și noi, astăzi, trebuie să fim promotorii vieții în Hristos așa cum se manifestă ea în spațiul și timpul nostru. Un alt beneficiu al dialogului ecumenic este reprezentat de posibilitatea cunoașterii și promovării respectului reciproc și a demnității umane inalienabile, dar și a schimbului de strategii și metode misionare și pastorale pentru optimizarea misiunii eclesiale în postmodernitate, căci provocările sunt comune, iar un răspuns conjugat oferă soluții mai bune și mai adaptate la realitatea concretă a situațiilor concrete de viață.

Patriarhia Română a avut, în ultimul deceniu, inițiativa înființării de numeroase parohii și eparhii, tocmai pentru a da profunzime vieții duhovnicești și culturale a românilor din diaspora, dar și pentru a oferi o șansă de promovare riguroasă a Ortodoxiei în acele spații. Atașamentul românilor emigrați față de valorile creștin-ortodoxe și românești se vede, atât din masiva participare la serviciile religioase din bisericile noastre, cât și din efervescenta activitate misionară, parohială și eparhială, cu caracter spiritual și cultural, ce caracterizează unele comunități din afară. Românii emigrați sunt punți ale spiritualității, culturii și valorilor românești și creștine în spațiile de migrație respective, dar și cei mai buni ambasadori ai ortodoxiei și românismului, în ciuda exceselor de tot felul, mai puțin onorante, ale unora dintre conaționalii noștri. Suntem convinși că diaspora ortodoxă română în Europa Centrală și Occidentală joacă un rol semnificativ în cadrul dialogului ecumenic european. Grație parohiilor și eparhiilor care constituie diaspora sa (în Ierusalim, Europa, Statele Unite ale Americii, Australia), Biserica Română are un rol important în Mișcarea ecumenică. Acestea participă la rugăciunea comună pentru unitate și la diverse forme de mărturie creștină comună,

prin consiliile ecumenice naționale și regionale. Exodul populației spre Vestul Europei, constituie un subiect pastoral urgent, care merită atenția tuturor Bisericilor din Europa, iar solidaritatea economică și socială a Occidentului va lărgi și mai mult deschiderea ecumenică a Orientului.

Dialogul interreligios se înscrie și el în aceeași logică misionară și de dialog, dar spre deosebire de cel ecumenic, urmărește colaborarea în proiecte de interes comun, crearea unei stări de armonie religioasă, precum și promovarea misiunii creștin-ortodoxe printre cei ce nu au cunoscut bucuria Evangheliei lui Hristos. În ultima vreme, dialogul interreligios a vizat mai ales angajamente în domeniul ecologic, al echității sociale și al respectării drepturilor fundamentale și imprescriptibile ale omului. De asemenea, dialogul intercreștin, ca și cel interreligios poate construi un răspuns comun, unitar și convergent al confesiunilor creștine, dar și al marilor religii, în fața provocărilor comune și agresive, provocate de globalizare, secularism, materialism și indiferentism religios, cu care, în general, lumea religioasă se confruntă. Dispute social-ideologice, provocate de concepția despre familie, problema avortului, ori a mediului, au suscitat puncte de vedere comune sau similare din partea Bisericilor creștine, ori a marilor religii, precum Islamul și Iudaismul. Migrația masivă nord-africană și sud-asiatică, mai ales a persoanelor de religie musulmană, în spații tradițional creștine, face foarte necesară o abordare, din partea Bisericilor europene, a dialogului și a deschiderii spre Islam de pe poziții comune, dar, în special, găsirea unor metodologii și strategii misionare optime, pentru că integrarea europeană s-ar putea face cel mai bine în cazul creștinării acestor migrați, cu atât mai mult cu cât este știut că, în formarea identității europene, creștinismul a avut rolul de protagonist, fiind cel ce a coagulat și unificat conceptul și conștiința europeană.

La nivelul instituțiilor europene, a fost sesizat de multă vreme beneficiul și necesitatea dialogului ecumenic și interreligios. De acea, la inițiativă domnului Jose Manuel Barroso, președintele Comisiei Europene (până în anul 2014), an de an, la Bruxelles, a avut loc reuniunea șefilor conducătorilor religioși cu liderii instituțiilor europene. Această

deschidere spre dialog și disponibilitate de cunoaștere religioasă, din partea oficialilor europeni, reprezintă un semnal important că religia are și trebuie să aibă un rol în construcția europeană, în ciuda neincluderii în actele juridice fundamentale constitutive ale Uniunii Europene a contribuției creștinismului sau a religiei, în general, la sedimentarea conștiinței europene. Din partea Bisericii Ortodoxe Române, la aceste reuniuni, a participat, de la inaugurarea lor, ca delegat al Bisericii noastre, Înaltpreasfințitul Mitropolit Nifon Mihăiță, în calitate de *Exarh patriarhal pentru relațiile Patriarhiei Române cu instituțiile europene și cu organismele creștine internaționale*.

Aportul ortodoxiei românești în Europa tinde să fie tot mai consistent și mai sesizabil prin intermediul românilor emigrați în țările din vestul Europei, care, prin viața, mărturia și activitatea lor, pot fi cei mai buni misionari ai Bisericii noastre. Nu în ultimul rând, diaspora ridică și problema relațiilor dintre cel emigrat și noua patrie în raport cu țara natală. Desigur, emigrantul are obligația dublei fidelități, atât față de noua patrie, cât și față de cea veche, fără a le prioritiza și ierarhiza, chiar dacă în mod natural, are o preeminență sufletească țara natală. În Ortodoxie, principiul bunei colaborări dintre stat și Biserică reprezintă o paradigmă esențială în spațiile tradițional ortodoxe, ceea ce nu înseamnă că nu poate fi aplicat, pe cât se poate, și în țările de destinație a emigranților, cu respectarea legilor și cutumelor din toposurile respective. Diaspora este un câmp misionar prea puțin utilizat încă la vasta și optima lui capacitate. De aceea, noi strategii, o înțelegere mai bună a fenomenului migrației, o aplecare mai delicată față de problemele ei, ori găsirea unui echilibru între limba natală și cea a țării gazdă, pot facilita fructuoase achiziții misionare, aducând un real câștig de eficiență a Evangheliei și Ortodoxiei.

Intensificarea misiunii prin intermediul diasporei este o modalitate providențială și unică de a face cunoscută Ortodoxia sau Evanghelia, după caz, și de a strânge relațiile între oameni, între creștini, ori între culturi și civilizații. Numeroși răsăriteni, mai ales din motive economice, au migrat spre nord și vest, pe diferite continente, iar diaspora

ortodoxă reprezintă astăzi o realitate considerabilă. Aprofundarea dialogului ecumenic poate oferi nebănuite resurse de colaborare și de cooperare în proiecte concrete, în susținerea integrării emigranților, în reconcilierea între comunități, ori în răspândirea credibilă a ethosului creștin, într-o lume multiculturală, globală și cu numeroase și variate schimburi de concepte, idei, produse și, mai ales, oameni. În ceea ce privește viziunea juridico-canonică, ce coagulează păreri diferite încă, până la găsirea unui consens, diasporele ortodoxe naționale evoluează până la constituirea în mod firesc în Biserici locale în cadrul fiecărei țări occidentale și nu numai. Deocamdată, comunitățile din diaspora sunt în strânse legături cu Bisericile mamă și au nevoie de grija lor spiritual-canonică și practică, iar diversitatea diasporelor ortodoxe etnice nu este contrară unității eclesiale, ci manifestă bogăția spirituală a Ortodoxiei.

Misiunea și dialogul ecumenic sunt trăsături fundamentale ale înțelegerii vieții și activității Ortodoxiei în contemporaneitate, care ne descoperă chipul Bisericii apostolice, pline de blândețe și lumină, dătătoare de speranță și generatoare de încredere. Dialogul ecumenic manifestă voința fermă a Domnului Hristos de unitate văzută a Bisericii Sale, iar Biserica noastră are conștiința utilității și nevoii lui, mărturie fiind profunda deschidere la dialog și implicarea în structurile de dialog intercreștin. Ortodoxia este deschisă dialogului ecumenic, considerându-l o necesitate deosebită a timpului nostru, fără de care misiunea evanghelică nu se poate dezvolta. El poate susține promovarea valorilor și tradițiilor noastre răsăritene, nefiind niciodată un mijloc de imperialism confesional, ori o modalitate de a renunța la ceva din credința sau experiența vieții noastre în Hristos sau a accepta vreun conglomerat doctrinar artificial. Dimpotrivă, teologia ortodoxă românească, animată de un spirit ecumenic apostolic, poate fi și astăzi cunoscută în Apus prin intermediul parohiilor din diaspora. Prin celebrarea Liturghiei în limba română, prin configurația lor culturală unică, prin spiritualitatea lor comunitară, parohiile ortodoxe române din diaspora pot constitui promotorul Ortodoxiei românești

în comunitatea ecumenică de astăzi. Bunele relații cu celelalte Biserici și confesiuni creștine s-au reflectat și în primirea din partea acestora a unor lăcașe de cult și așezăminte, în țările europene și în întreaga lume, acolo unde diaspora românească s-a mărit prin emigrarea multor români, în special din considerente economice. Misiunea ortodoxă are ca scop răspândirea Evangheliei lui Hristos, zidirea Trupului mistic al Domnului Hristos – Biserica, prin aducerea de noi membri, care sunt într-o unitate și comuniune cu Biserica apostolică, și susținerea civilizației îndumnezeirii. Astfel, numeroaselor provocări ale contemporaneității, precum cele legate de diaspora, aprofundarea rolului misionar al femeii, deschiderea mai acerbă spre spațiul mediatic, noul Areopag al vremii noastre etc., tuturor acestora, Ortodoxia le răspunde cu forța experienței ei bimilenare, cu tăria și fermitatea credinței, cu bogăția experiențelor ei de viață, dar și cu utilizarea creativității umane, a înnoirii și a cuvântului cu putere multă al Evangheliei lui Hristos.

Bibliografie: ******Autocefalie și comuniune***, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010; ***, „Biserica Ortodoxă Română și exercitarea autorității sale canonice asupra diasporei ortodoxe române din anul 1948 și până astăzi", în: *Biserica Ortodoxă Română*, CX (1992), 11-12, pp. 136-143; Pr. Ion Armaşi-Vartan, *Biserica Ortodoxă Română în diaspora; Scurt istoric și organizare actuală*, teză de doctorat, București, 2011; Pr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; Pr. I. Bria „*Spre plinirea Evangheliei". Dincolo de apărarea Ortodoxiei: exegeza și transmiterea tradiției,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002; Arhid. Ioan Floca, „Diaspora Ortodoxă și organizarea ei canonică, problemă pe agenda Sfântului și Marelui Sinod", în: *Revista Teologică*, 3-4/1996, pp. 218-236; Arhid. Ioan Ică jr., Germano Marani, *Gândirea Socială a Bisericii,* Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Pr. Viorel Ioniță, „A IV-a Conferință Panortodoxă Presinodală, Chambésy, Elveția, 6-12 iunie 2009", în: *Studii Teologice*, V (2009), 2; Aurel Sergiu Marinescu,

O contribuție la istoria exilului românesc. Biserica Ortodoxă Română în străinătate, in exil, în diaspora, Ed. Vremea, București, 2004; † Nifon Mihăiță, *Misiologie Creștină*, Ed. Asa, București, 2005; Pr. Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000*, 5 vol., Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Pr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 vol., Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Pr. M. Păcurariu, „Mărturii documentare privitoare la «Diaspora» românească din Statele Unite la începutul secolului al XX-lea", în: *Revista Teologică*, 3-4/1996, pp. 383-395; Radu Preda, *Ortodoxia și ortodoxiile. Studii social-teologice*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010; Liviu Stan, „Ortodoxia și diaspora. Situația actuală și poziția canonică a diasporei ortodoxe", în: *Ortodoxia*, XV (1963), 1, pp. 3-38; L. Stan, „Diaspora ortodoxă", în: *Biserica Ortodoxă Română*, LXVIII (1950), 11-12, pp. 603-617.

III.7. Educația creștină în dinamica misiunii. Misiunea creștină prin mass-media (Pr. conf. dr. Cristian Sonea, lect. dr. Paul Siladi)

Educația creștină din România contemporană se află într-o continuă dinamică. De la organizarea învățământului religios în seminarii, trecând prin educația religioasă care se desfășoară în învățământul public și ajungând la nivelul superior de formare teologică în universități, toate aceste forme de educație sunt marcate de un tip de tensiune între nevoia Bisericii de a forma teologi pentru propriile organisme bisericești, pe de o parte, și conștientizarea rolului social pe care-l poate juca Biserica, educând tinerii în alte domenii decât cele conexe spațiului eclesial propriu-zis, pe de altă parte. În această din urmă ipostază, este necesară evaluarea contribuției pe care o poate aduce învățământul religios societății românești contemporane și identificarea celei mai potrivite forme pe care ar trebui să o îmbrace acesta: o educație religioasă de tip confesional sau una ecumenică?

III.7.1. Educație religioasă confesională sau educație religioasă ecumenică?

Învățământul religios non-confesional sau ecumenic vizează formarea morală a tinerilor printr-o educație religioasă neasumată confesional și reprezintă modelul adoptat de unele țări din Comunitatea Europeană. Generic, prin învățământ confesional se înțelege o formă de educație care are la bază principiile religios-morale propovăduite de o confesiune religioasă, care se constituie într-o matrice teologică în cadrele căreia se predau toate celelalte discipline care compun ceea ce numim astăzi *Curriculum național*. Prestigiul de care se bucură școlile confesionale în țările occidentale, datorită nivelului înalt de calitate al educației, este bine cunoscut și demonstrează faptul că fundamentele creștine stau încă la baza formării profesionale și civice a tinerilor din țările occidentale, cu toate că, în multe dintre aceste școli, astăzi nu se mai predă teologia.

III.7.1.1. *Contextul legislativ și specificul învățământului teologic din România*

În România de după 1989, până la data publicării *Legii Educației Naționale* în ianuarie 2011, învățământul confesional era asimilat învățământului teologic, iar cultele recunoscute oficial de stat puteau solicita Ministerului Educației Naționale organizarea unei forme de învățământ teologic doar pentru pregătirea personalului de cult și pentru activitățile social-misionare ale cultelor, formă de educație la care aveau acces numai absolvenții de gimnaziu și de liceu (art. 9, alin. 3).

Învățământul confesional era reglementat prin art. 32, alin. 5 din Constituția României din 2003 și textul inițial, din 1991, unde se spune că „Învățământul de toate gradele se desfășoară în unități de stat, particulare și confesionale, în condițiile legii", însă prin *Legea învățământului,* Legea nr. 84/1995, școlile confesionale au fost considerate practic echivalente școlilor private. Articolul 9, alin. 4, din această lege prevede: „Cultele recunoscute de stat au dreptul de a înființa si administra

propriile unități și instituții de învățământ particulare, conform legii". Conform Constituției, învățământul confesional se deosebește de cel de stat și de cel particular, fiind o formă specială de învățământ, organizată de un cult, dar presupune și identificarea propriilor surse de finanțare pentru această formă de educație, ceea ce făcea din educația religioasă confesională un alt tip de învățământ particular. De asemenea, limitarea învățământului religios doar la învățământul teologic vocațional era o îngrădire a dreptului Bisericii de a educa tinerii și pentru alte sectoare ale vieții sociale.

Noua Lege a Educației Naționale definește învățământul confesional și învățământul confesional de stat în art. 15 (2), art. 19 (5), art. 60 din Legea 1/2011 (LEN). Relația juridică, patrimonială, financiară și administrativă dintre Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului și culte este reglementată printr-o Metodologie care prevede funcționarea unităților de învățământ confesional. Iată cum definește aceasta învățământul confesional de stat în art. 2: „Prin unități de învățământ confesional preuniversitar de stat se înțeleg unități din învățământul preuniversitar teologic integrate în învățământul preuniversitar de stat, existente la data intrării în vigoare a Legii 1/2011 (LEN)". Este vorba despre seminariile teologice care pregătesc tinerii pentru a fi preoți, cântăreți bisericești, paracliseri, personal de cult în muzică bisericească, instructori pentru activități extra școlare și social misionare, ghizi de turism religios, operatori mass-media pentru activitățile social-misionare, animatori pentru activități religioase și catehetice. Cu alte cuvinte, în școlile teologice, numite de acum școli confesionale de stat, educația religioasă se adresează tinerilor cu o vocație specială, având ca scop precis formarea profesională a acestora pentru activitățile bisericești. A considera că învățământul confesional pregătește doar viitori preoți presupune o înțelegere limitată a conceptului de școală confesională, câștigat prin Legea Educației Naționale și, în fond, doar o simplă schimbare de nume a clasicului învățământ teologic.

Prin integrarea învățământului teologic preuniversitar în învățământul confesional de stat se creează premisele ca în aceste școli, care

funcționează pe principiul dublei subordonări (față de Biserică și față de stat), să se organizeze mai multe niveluri de învățământ, filiere și profiluri (cel teologic fiind obligatoriu), răspunzând astfel diverselor nevoi de educație și de formare profesională cerute de societate.

III.7.1.2. *Educația religioasă confesională și educația religioasă ecumenică*

Educația de tip „ecumenic", în sensul unei direcții de predare a conținuturilor teologice într-o formă „neutră", neangajată confesional, nu se regăsește în tradiția învățământului religios din țara noastră și nici nu a fost reglementată în *Legea Educației Naționale*. Spiritul actualei legi și practica postdecembristă a educației teologice din România susțin descoperirea și afirmarea propriei identități confesionale, însă cu o deschidere ecumenică.

Practica amintită se traduce în competențele generale, în valorile și atitudinile pe care le promovează educația religioasă din țara noastră. Acestea sunt identice, indiferent de religia sau confesiunea cărora aparțin. Iată, spre exemplificare, competențele generale, valorile și atitudinile propuse în *Curriculum național* pentru disciplina *Religie,* la toate confesiunile: Competențe generale: 1. Definirea specificului propriei credințe, în raport cu alte credințe și convingeri; 2. Utilizarea adecvată a conceptelor specifice religiei, în diferite contexte de comunicare; 3. Integrarea valorilor și a cunoștințelor religioase în structura propriilor atitudini și comportamente; 4. Aplicarea învățăturii de credință în viața personală și a comunității; 5. Corelarea cunoștințelor religioase cu cele dobândite la alte discipline de învățământ. Valori și atitudini: 1. Conștientizarea rolului învățăturilor Bisericii în viața personală și a comunității; 2. Dezvoltarea respectului față de cele sfinte; 3. Asumarea propriei identități religioase; 4. Responsabilitate în exercitarea drepturilor și obligațiilor care decurg din apartenența la diferite identități (confesiune, națiune, comunitate, profesie, cultură etc.); 5. Respect și înțelegere față de semenii de alte credințe și convingeri;

6. Grija față de aproapele; 7. Interesul pentru aprofundarea cunoștințelor religioase în vederea permanentei deveniri spirituale.

Din perspectivă ortodoxă, în contextul românesc, având în vedere chiar educația ecumenică, considerăm potrivită asumarea confesională a predării religiei din următoarele motive:

1. Participarea și prezența Bisericii Ortodoxe în Mișcarea ecumenică se desfășoară după anumite criterii eclesiologice și principii de lucru, care decurg din învățătura ortodoxă despre Biserică și despre unitatea Bisericii și stau în acord cu aceasta. De aceea, Biserica Ortodoxă are propriul său statut față de Mișcarea Ecumenică și de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii *per se*, care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă, ci de desunitatea istorică a creștinilor. Biserica este una în ființa ei. Unitatea Bisericii este un dar dumnezeiesc dat de Iisus Hristos – Biserica este Trupul lui Hristos (cf. *1 Corinteni* 12, 27), iar Hristos este capul Bisericii (cf. *Efeseni* 1, 22-23; *Coloseni* 1, 18), în același timp, unitatea ei este și o misiune de realizat din partea creștinilor ca răspuns la darul dumnezeiesc al unității (cf. *Efeseni* 4, 12-13): „[...] spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu [...]". Mântuitorul Iisus Hristos S-a rugat ca ucenicii Săi să fie una pentru ca lumea să creadă și Tatăl să fie preamărit (cf. *Ioan* 17, 21). Această rugăciune a Domnului este reflectată în rugăciunea zilnică a Bisericii „pentru sfintele lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor". În lumina acestor considerații teologice, educația religioasă ecumenică are datoria să descopere identitatea proprie a Ortodoxiei, în sensul cuceririi *celorlalți* prin adevăr, obiectivitate și iubire, nu prin complex de superioritate și desconsiderare.

2. Mișcarea ecumenică, fiind efortul comun al creștinilor de diferite confesiuni de a răspunde împreună la darul dumnezeiesc al unității Bisericii, nu presupune convertirea la o altă credință, ci educația religioasă a membrilor diferitelor confesiuni creștine cu scopul regăsirii în propriul cadru eclesial a credinței apostolice genuine.

3. Religiozitatea este o expresie subiectivă a credinței în existența unei realități absolute care modelează omul și societatea. Pentru acest motiv, este necesară o asumare personală a manifestării religioase și, prin urmare, a mărturisirii credinței (act în care se regăsește și ora de *Religie* asumată confesional).

4. Predarea religiei printr-un canal „neutru" ar face ca educația religioasă în sine, fie să dispară, urmând a se reduce la o simplă disciplină cu caracter informativ, fie să nu se mai numească *Religie,* ci Istorie a religiilor sau Istoria și filosofia credinței religioase.

5. Educația religioasă are un caracter duhovnicesc-formativ, ea pornește din Biserică și rezultatele ei se evaluează în comportamentul moral al viitorului adult, ca membru al comunității eclesiale.

6. Întrucât în România, conform legislației în vigoare, educația religioasă are o dublă subordonare, Ministerul de resort și Biserica sau organizația eclesială a cărei credință se transmite, ar fi nefirească o abordare neconfesională, din moment ce, prin „acordul cultului", se confirmă pregătirea confesională și didactică a celui care predă *Religia*.

7. Chiar în ipoteza predării *Religiei* dintr-o perspectivă neasumată confesional, s-ar pune întrebarea: cine vor fi cei care vor preda această disciplină? Dacă ar fi absolvenții secției didactice ai unei facultăți de teologie, aceștia ar preda conținuturile, presupus unitare, tot dintr-o perspectivă confesională. Dacă ar fi absolvenții unei facultăți cu profil socio-uman, nu am mai putea vorbi despre educație religioasă.

8. Considerăm că, în societatea contemporană, educația religioasă confesională, care răspunde diversității etnice și confesionale a comunității, dar asumă același set de valori și atitudini, este singura formă de educație teologică cu caracter ecumenic.

În concluzie, învățământul religios în școală va urmări transmiterea credinței creștine în duhul Tradiției ortodoxe, așa cum s-a arătat la exigențele misiunii creștine: *Transmiterea credinței în contextul Tradiției apostolice*.

III.7.2. Misiunea creștină prin mass-media

Comunicarea în masă, mass-media, reprezintă unul dintre cele mai importante mijloace de misiune ale Bisericii și, în cazul țărilor din fostul bloc comunist, una dintre oportunitățile fructificate cu succes după anul 1989. Mesajul Bisericii nu a putut niciodată să atingă cu atât de multă ușurință inimile credincioșilor care căutau Adevărul. În același timp însă, Biserica s-a pomenit în mijlocul unei piețe a informațiilor în care lipseau criteriile după care adevărul și valorile pot fi identificate și în care manipularea a jucat un rol important. În România, presa bisericească vine să umple un gol de mai bine de cincizeci de ani și are încă un important cuvânt de spus.

III.7.2.1. *Presa bisericească*

Presa bisericească reprezintă totalitatea mijloacelor de comunicare în masă pe care Biserica le folosește pentru a ajunge la credincioșii săi și la cei interesați de adevăr și de Evanghelie. Tocmai din acest motiv, reprezintă un mijloc central de evanghelizare în societatea care acum poate fi definită, între altele, ca o societate a informației. Unul dintre argumentele cele mai des întâlnite în favoarea presei bisericești este acela că, pe parcursul întregii istorii a creștinismului, începând încă de la Apostoli, Biserica a utilizat mereu mijloacele de comunicare cele mai eficiente și a fost prezentă acolo unde se găseau oamenii. Sf. Apostolul Pavel, atunci când propovăduiește pe Hristos, o face în public, în spațiile în care găsea audiența cea mai largă. Evident, aceasta nu înseamnă că se renunță vreo clipă la comunicarea personală și la relațiile directe cu cei care primesc Adevărul, dar regula fundamentală rămâne aceea că mesajul, vestea cea bună, trebuie proclamată așa încât să devină accesibilă cât mai multor oameni. De aceea, Apostolul neamurilor întreprinde marile sale călătorii misionare și rămâne în contact cu cei pe care i-a adus la creștinism prin scrisori. Scrisorile acestea sunt multiplicate și citite în comunitate. Avem deja aici sâmburele comunicării în masă.

Tehnica aceasta o regăsim în fiecare etapă a dezvoltării Bisericii. Sinoadele, fie că au fost ele ecumenice sau nu, au alcătuit texte menite să fie difuzate și receptate de către întregul corp al credincioșilor. De altfel, receptarea (care implică o formă de comunicare) reprezintă un moment esențial în dinamica clerului și a credincioșilor, a păstorilor și a celor păstoriți. În aceeași perioadă se dezvoltă masiv în Orient și în Occident copierea cărților. Se tezaurizează în felul acesta Tradiția care leagă generațiile între ele și perpetuează prezența lui Hristos, a Apostolilor și a marilor Părinți ai Bisericii în fiecare epocă.

Un moment cu foarte mari implicații în istoria comunicării îl reprezintă inventarea tiparului în secolul al XVI-lea de către Johannes Guttenberg. Momentul acesta a fost un punct de cotitură pentru felul în care comunicarea publică va funcționa de acum înainte, iar Biserica a știut să folosească această oportunitate. Primele tipografii au fost puse în funcțiune sub tutela Bisericii, iar în felul acesta s-au putut răspândi cu mare ușurință Bibliile și cărțile de cult. Tiparul a însemnat și baza pentru apariția ziarelor și a tipăriturilor efemere, care aveau menirea să fie citite și apoi date mai departe. Așa s-a născut presa, aproape de forma în care o cunoaștem noi astăzi. Cu cât ne apropiem mai mult de zilele noastre, cu atât vedem cum tipăriturile bisericești nu se limitează doar la cărțile de cult, ci se diversifică tot mai mult modalitățile prin care mesajul creștin se face simțit în spațiul comunicării publice, care devine tot mai vast. În Transilvania, de exemplu, este cunoscută înființarea *Telegrafului român*, publicația întemeiată de Andrei Șaguna, care este unul dintre cele mai longevive organe bisericești de presă, cu o deosebită perioadă de glorie, când a adunat între paginile sale nume de maximă importanță pentru cultura și spiritualitatea românească. Până la venirea comunismului, ierarhii s-au străduit să întrețină reviste de spiritualitate, cultură și literatură care au promovat limba română și duhul evanghelic în perioade adesea foarte dificile. Așa este cazul revistei *Viața ilustrată*, care la Cluj a fost editată multă vreme pe cheltuială proprie de episcopul Nicolae Colan.

Venirea comunismului a însemnat întreruperea brutală a acestui tip de comunicare publică. Posibilitatea de a tipări cărți și reviste a fost

drastic restrânsă și s-a permis funcționarea doar a câtorva reviste oficiale ale centrelor eparhiale sau ale Patriarhiei, care și ele aveau un conținut editat cu prudență. Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă Română a reușit în acea perioadă să editeze o serie de cărți de maximă importanță pentru spiritualitatea patristică. Este suficient să ne gândim la colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, în care se publică lucrări de maximă importanță ale Sfinților Părinți, sau la monumentala *Filocalie* românească în douăsprezece volume, concepută și tradusă de Părintele Dumitru Stăniloae. În aceeași perioadă se publică studii de teologie de cea mai bună calitate, chiar dacă difuzarea lor nu este atât de largă pe cât de mult s-ar fi dorit.

În linii mari, aceasta era situația în care se găsea Biserica Ortodoxă Română în anul 1989 din perspectiva comunicării publice. După anul 1990 are loc o adevărată explozie de publicații teologice și de spiritualitate. Cărți care circulau în manuscris, traduceri din teologi ortodocși occidentali se editează acum masiv. Tot în această perioadă apar noi reviste bisericești, care însă adesea nu reușesc să se desprindă de tonul foarte oficial cu care se deprinseseră în anii de dinainte. În paralel, apar acum editurile private care contribuie masiv la accesibilizarea teologiei pentru publicul cititor de limba română. Se înființează primul cotidian bisericesc la Iași, *Ziarul Lumina*, care mai apoi a fost mutat la București, după întronizarea ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române a Preafericitului Părinte Daniel.

La începutul anilor 1990 se reia ideea înființării unor posturi de radio bisericești. În felul acesta în anul 1998 își începe *Radio Trinitas* emisia la Iași, iar în 1999, la Cluj, *Radio Renașterea*. Odată cu ele se schimbă peisajul radiofonic românesc și sunt primite cu foarte mult entuziasm. Dacă înainte, voci ale marilor părinți duhovnicești puteau fi auzite doar cu mare greutate, ele ajung acum să fie la îndemână. Posturile de radio sunt gândite pentru a se adresa unui public cât mai larg, nu doar celor strict credincioși, și îndeplinesc o foarte importantă funcție misionară și catehetică. Ele completează educația religioasă a celor care nu studiaseră religia în școală, însoțesc pe cei aflați în suferință, transmit în direct slujbele bisericești pentru cei care din diverse motive nu

pot ajunge la biserică. Pe scurt, aceste posturi de radio sunt o companie folositoare pentru cei care vor să evadeze din atmosfera poluată a mass-mediei comerciale și să intre în sfera spiritualității creștine ortodoxe.

Dezvoltarea presei bisericești nu se oprește aici, pentru că, în anul 2007, este inaugurat primul post de televiziune, *Trinitas TV*, care vine și el să completeze peisajul mediatic cu știri și informații religioase și culturale. În felul acesta, prezența publică a Bisericii devine completă și complexă. Nu trebuie însă uitat faptul că, în paralel cu aceste instituții de presă, are loc și dezvoltarea *Internetului*. În mediul acesta, care funcționează după reguli proprii, Biserica a păşit destul de devreme, chiar dacă la început cu pași destul de timizi.

III.7.2.2. *Biserica în presa laică*

Presa bisericească este un instrument de maximă importanță pentru misiunea Bisericii. În același timp, ea prezintă și un risc care trebuie luat în seamă. Dacă mesajul Bisericii se difuzează exclusiv prin intermediul canalelor sale, o mare parte a populației care nu frecventează presa bisericească este exclusă. Poate să se nască aici începutul unei ghetoizări care nu folosește nici Bisericii și nici credincioșilor. De aceea, în paralel cu organizarea și apoi întreținerea unor organe de presă proprii, Biserica a continuat să fie prezentă și în presa laică. Aici chiar dacă nu este întâmpinată mereu cu o deschidere similară, plaja celor care se adresează este mult mai largă.

Până la apariția presei, vocea Bisericii se auzea de pe amvon cu destul de multă putere și nu avea nevoie să coboare în piața publică. Secularizarea aduce cu sine și o formă de izolare a Bisericii. Pentru a ieși din această izolare, Biserica trebuie să păşească în piața publică, iar aceasta înseamnă, inclusiv piața ideilor nu mereu acurate și nici mereu foarte înalte a mass-mediei. Aici însă este nevoie de mult discernământ, însă regula pe care o putem constata de-a lungul întregii istorii rămâne valabilă: Biserica trebuie să fie prezentă oriunde se găsesc oameni însetați de adevăr și de mântuire.

III.7.2.3. *Misiunea Bisericii în era Internetului. Rețelele de socializare*

Mutația majoră în privința comunicării publice din ultimele decenii a fost determinată de apariția *Internetului*, mediul cu cea mai rapidă dinamică din ultimele decenii. În acest mediu a pășit, la început mai timid, și Biserica: la început prin construirea unor pagini web statice, variantele electronice ale revistelor și ale instituțiilor de presa bisericești. Cu timpul, însă, a devenit limpede necesitatea prezenței bisericești în acest spațiu, pornind de la simplul motiv că acolo au ajuns să se găsească cei mai mulți dintre creștinii mai mult sau mai puțin activi, care se constituie într-un adevărat continent digital.

În momentul de față, putem distinge, în primul rând, între o serie de pagini oficiale ale Bisericii și pagini mai puțin oficiale, dar care continuă să reprezinte Biserica, iar pe de altă parte, inițiative private ale credincioșilor interesați de viața bisericească și creștinism. *Internetul* a dat o libertate de exprimare fără precedent, mai ales după apariția web 2.0, ceea ce face foarte dificilă identificarea criteriilor de obiectivitate. Tocmai de aceea, Biserica trebuie să caute educarea utilizatorilor de *Internet*, fie ei preoți, creatori de conținut sau credincioși în căutarea informației. Faptul acesta a devenit tot mai evident, motiv pentru care, încă din anul 2011, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Americane a fost primul care a emis o serie de recomandări pentru clerici, privind utilizarea rețelelor de socializare. Acesta a fost un semnal prin care s-a arătat atât importanța acestui fenomen, cât și necesitatea implicării raționale și duhovnicești într-un mediu lipsit de o ierarhie clară a valorilor, dar care este un spațiu esențial pentru propovăduirea Evangheliei.

Biserica este în mod fundamental prezentă acolo unde sunt prezenți credincioșii ei și cei care caută vestea cea bună. De aceea, presa bisericească și prezența în presa laică reprezintă mijloace importante de misiune și de propovăduire, care nu mai pot fi ignorate. Alături de aceste mijloace de misiune se regăsește tot mai important mediul virtual, în care Biserica încearcă să își facă auzită vocea cu deschidere și claritate.

Bibliografie: ***, *Legea Educației Naționale,* Legea 1/2011 (LEN), publicată în *Monitorul Oficial al României*, Partea I, Nr. 18 din 10. 01. 2011; ***, *Legea învățământului,* Legea nr. 84/1995 (republicată în *Monitorul Oficial*, Nr. 606 din 10. 12. 1999); ****Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române,* aprobat de Sfântul Sinod prin hot. nr. 4768/28 noiembrie 2007; George Lemopoulos (ed.), *The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches. An Orthodox contribution to the reflection process on "The Common Understanding and Vision of the WCC". "The proceedings of the inter-Orthodox consultation" on the "The Common Understanding and Vision of the WCC", Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate*, *Chambesy, Geneva, 19 to 24 June 1995*, WCC Publications, Geneva, 1995; Pr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1994; Nicolae Dascălu, *Parabola făcliei aprinse. Comunicarea religioasă în era informațională*, Ed. Basilica, București, 2012; Pr. Sorin Șelaru, George Vâlcu, „Studiul Religiei în școlile publice din statele membre ale Uniunii Europene", în: *Studii Teologice*, 1/2012, pp. 229-252. Paul Siladi, „Fundamentarea teoretică și idealurile presei lutherane conform *Publizistische Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland* (1979)", în: *Studii Teologice,* nr. 1/2011; P. Siladi, „Misiunea creștină prin mass-media. Câteva reflecții", în: *Tabor*, XII (2018), 10; Pr. Nicolae Moșoiu, „Educație Teologică Ecumenică", în: *Revista Teologică*, 1/2007 (http://www.revistateologica.ro/articol.php?r=45&a=3799, accesat la 5 martie 2013). http://www.edu.ro/index.php/articles/proiecte_acte_norm/c966/, accesat la 25 iulie 2012;

CAPITOLUL IV:

EVANGHELIE ȘI CULTURĂ. BISERICA ÎN SOCIETATE

IV.1. Problema inculturației (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Urmând poruncii Mântuitorului, Biserica are misiunea de a predica Evanghelia lui Hristos la toate neamurile, fiecăruia după limba și cultura lui, cu scopul de a înălța omul, în Hristos și Biserică, la asemănarea cu Dumnezeu, ca să se împărtășească de comuniunea de viață și iubire a Sfintei Treimi. Misiunea creștină este așadar un eveniment evanghelic care presupune comunicarea Vestei celei Bune a mântuirii în Hristos către o comunitate umană, folosind pentru aceasta elemente și valori culturale. Evanghelia nu poate fi predicată decât folosindu-se un anumit limbaj, concepte și imagini omenești care aparțin unei anumite culturi. Desigur, aceste concepte și imagini nu sunt adevărul însuși al Evangheliei, ci mijloace lingvistice și de gândire prin care este prezentat adevărul Evangheliei și care ne conduc la comuniunea cu Dumnezeu. Pe Dumnezeu îl găsim dincolo de noțiunile și imaginile prin care exprimăm adevărul despre El și despre lucrarea Lui mântuitoare. Prin aceste noțiuni, concepte și imagini, misiunea creștină îndreaptă omul spre întâlnirea personală și comuniunea adevărată cu Dumnezeu, Care rămâne inefabil. Inefabilitatea lui Dumnezeu și a lucrării Lui nu înseamnă însă agnosticism. Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, cele două modalități de fixare și transmitere ale Revelației divine, exprimă în formele culturale ale timpului, transfigurate de duhul Evangheliei, adevărul despre Dumnezeu și despre lucrarea Lui de mântuire și de îndumnezeire a omului prin har.

IV.1.1. Perspectivă istorică

Propovăduirea Evangheliei s-a confruntat de la început cu cultura semită, prin care s-a exprimat Evanghelia, și apoi cu cultura greco-romană ce domina bazinul mediteraneean. Răspândirea creștinismului s-a confruntat de la început, nu numai cu religiile păgâne ale timpului, ci și cu culturile pe care acestea le-au creat și promovat, și prin intermediul cărora s-a transmis păgânismul. Acolo unde este propovăduită Evanghelia, are loc o confruntare între Evanghelie și religia sau religiile locului, dar și între Evanghelie și culturile respective.

Evanghelia transmisă inițial prin intermediul culturii semite s-a confruntat cu cultura greco-romană pe care Părinții Bisericii o cunoșteau. Confruntarea dintre mesajul Evangheliei și cultura greco-romană a luat forme diverse. Istoria comunicării Evangheliei cunoaște atitudinea critică radicală a lui Tertulian care se întreba: „Întrucât se aseamănă Atena cu Ierusalimul, Academia cu Biserica, ori ereticii cu creștinii?"(*Contra ereticorum*). Această atitudine critică negativă provine din precauția de a evita un sincretism între creștinism și elenism, deoarece, ca orice operă omenească, filosofia și cultura antică au avut pe lângă părțile lor luminoase și înălțătoare, și părți idolatre, obscure și hedoniste care incitau omul să se alipească mai mult de cele trecătoare decât de realitățile eterne. Pe de altă parte, în interpretarea apologeților, a școlii din Alexandria și îndeosebi a lui Origen, cultura și filosofia greacă au o valoare pozitivă, întrucât marii filosofi ai antichității au cultivat simțul pentru valorile eterne, pentru bine, adevăr și frumos, pregătind astfel terenul pentru răspândirea Evangheliei lui Hristos. Filosofia antică, în această interpretare, a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru *plinirea vremii* în vederea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă Vechiul Testament este considerat, după cuvântul Sf. Apostol Pavel, ca un pedagog spre Hristos în cadrul poporului ales, tot astfel și filosofia antică a îndeplinit în lumea păgână același rol de pedagog spre Hristos. Socrate, Heraclit și Platon sunt citați pentru rolul lor de *pedagogi* în lumea păgână, de aceea chipurile lor sunt

pictate pe pereții exteriori ai bisericilor cum sunt cele din Moldova și Bucovina. Dacă există până astăzi continente mai puțin receptive la valorile creștine, aceasta se datorează în bună măsură absenței unor filosofi care să ridice mintea omului la valorile ideale.

Având în vedere relația dintre Evanghelie și cultură, teologia patristică s-a declarat în favoarea unei metode selective, care i-a permis să ia din filosofie tot ceea ce era bun și putea contribui la edificarea omului, și să respingă tot ce putea dăuna spiritualității și vieții creștine. În acest sens, Sf. Vasile cel Mare recomandă tinerilor creștini lectura filosofilor greci, din care să culeagă cu discernământ înțelepciunea lor:

> „Tocmai pentru aceasta vin și vă sfătuiesc. Că nu trebuie să dați cu totul acestor bărbați cârma minții voastre, oriunde v-ar duce, ci să primiți de la ei atât cât vă este de folos și să știți ce trebuie să lăsați la o parte" (*Omilia a XXII-a către tineri*).

Pentru a ilustra și mai concret acest îndemn, el recurge la următoarea imagine plastică:

> „După cum celelalte ființe se bucură numai de mirosul sau de frumusețea florilor, iar albinele pot lua din flori și mierea, tot așa și aici, oamenii care nu caută în astfel de scrieri numai plăcutul și frumosul pot să scoată din ele și un oarecare folos pentru suflet. Trebuie, deci, și voi să citiți scrierile autorilor profani, așa cum fac albinele; acelea nici nu se duc fără nicio alegere la toate florile peste care se așază, ci iau cât le trebuie pentru lucrul lor, iar restul îl lasă cu plăcere. Noi, dacă suntem înțelepți, să luăm din cărți cât ni se potrivește nouă și cât se înrudește cu adevărul, iar restul să-l lăsăm. Și după cum atunci când culegem flori de trandafir dăm la o parte spinii, tot așa și cu niște scrieri ca acestea; să culegem atât cât este de folos și să ne ferim de ce este vătămător. Așadar, chiar de la început se cuvine să cercetăm pe fiecare dintre învățături și să le adaptăm scopului urmărit, potrivit proverbului doric: «potrivind piatra după fir»".

Există o *praeparatio evanghelica* în spiritul uman, pe care Biserica nu putea să o excludă. Acest lucru se poate observa mai ales în perioada marilor sinteze teologice patristice. În virtutea metodei selective amintite, teologia patristică a fost pentru preluarea și convertirea valorilor culturale clasice. Dar ea n-a optat pentru un sistem filosofic, ci a luat din fiecare sistem elemente care au ajutat-o să pună în evidență adevărul de credință neschimbat al Bisericii lui Hristos. Pentru a pune în evidență, spre exemplu, distincția dintre chipul lui Dumnezeu din om și asemănarea cu Dumnezeu la care este chemat să se înalțe prin har – credință și fapte bune –, teologia patristică a făcut apel la relația aristotelică dintre potență și act. Chipul este asemănarea potențială, iar asemănarea este chipul actualizat. Iar pentru a da expresie aspirației înnăscute a omului către Dumnezeu, spre care năzuiește, ajutat de harul divin, teologia patristică a făcut apel la erosul platonic pe care l-a creștinat și l-a transformat în element component al învățăturii creștine despre desăvârșire. Dar a respins cu hotărâre atât concepția excesiv de pesimistă a platonismului despre trup, care a determinat pe unii dintre teologii creștini să susțină atât că chipul lui Dumnezeu din om a fost distrus complet prin păcat, cât și optimismul aristotelic cu privire la natura umană, care a făcut pe unii dintre teologii scolastici de mai târziu să susțină că omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu prin propriile sale puteri, fără ajutorul harului divin, uitând că religiile păgâne, în care se regăsește acest principiu, n-au putut depăși pragul panteismului.

În confruntarea cu filosofia și cultura greco-romană, teologia patristică a trebuit să expună învățătura Bisericii, pentru a o face accesibilă în cadrul acestei culturi, bazându-se pe Revelația biblică, dar folosindu-se și de termeni luați din filosofia contemporană. Părinții Bisericii folosesc în lucrările lor arta combaterii împrumutată de la filosofii greci și apologetica iudaică. Ei preiau, de asemenea, noțiuni și expresii din filosofia greacă pe care le folosesc în prezentarea învățăturii creștine, după ce le-au dat un conținut creștin. Dar de o valabilitate absolută pentru ei este convingerea că „ceea ce nu s-a făcut cunoscut fiilor oamenilor din alte generații, acum s-a descoperit" în Hristos. Pentru ei unicul adevăr este „acela despre care

Domnul a spus: «Eu sunt adevărul»" (Clement Alexandrinul, *Stromate,* V, 13*;* I, 5*)*. Ca urmare, învățătura creștină este adevărul și filosofia adevărată, pe când filosofia în sensul comun contribuie la căutarea adevărului. Așa cum toate obiectele devin complet vizibile și pot fi recunoscute atunci când răsare soarele, tot așa se recunosc adevărurile dobândite de filosofie în relația lor cu adevărul creștin; ele sunt luate în considerare în măsura în care conduc spre cunoașterea Adevărului unic.

În virtutea acestui principiu, marii Părinți ai Bisericii au introdus o adevărată revoluție în domeniul filosofiei antice grecești. Desigur, confruntarea a fost de durată și n-a fost simplă. Astfel, folosind ideile filosofiei grecești contemporane despre logos, luate îndeosebi de la Filon din Alexandria și stoici, și prelucrându-le în spiritul credinței creștine, apologeții identifică logosul din această filosofie cu Fiul lui Dumnezeu. Prin aceasta, ei au adus o oarecare înțelegere a învățăturii creștine despre Fiul lui Dumnezeu în cultura elenistă, întrucât ideea de logos era bine-cunoscută atât intelectualilor păgâni, cât și multor creștini.

Logosul este izvorul binelui, adevărului și al tuturor valorilor din lume. Toți oamenii mari au stat sub influența lui. Dar această influență n-a fost de așa natură ca ei să nu poată greși, întrucât ei posedau adevărul numai parțial. La plinirea vremii, Logosul S-a întrupat în Iisus Hristos. Iisus Hristos este însuși Logosul lui Dumnezeu întrupat. De aceea El posedă adevărul deplin și, prin El, toți creștinii în Hristos.

Apologeții n-au abordat însă învățătura creștină despre Sfânta Treime în ansamblul ei și n-au clarificat relațiile dintre Persoanele trinitare. Ei au abordat numai relația Logosului cu Dumnezeu și cu lumea și au cugetat nașterea Fiului în timp, Fiul fiind în cugetarea lor într-o anumită măsură inferior Tatălui și neavând toate însușirile ființei dumnezeiești. Abia în lupta cu marile erezii ale vremii – cu arianismul, sabelianismul și pnevmatomahii –, care erau influențate de gândirea filosofică antică, marii Părinți ai Bisericii din secolele al IV-lea și al V-lea au formulat învățătura despre Sfânta Treime. Pentru aceasta, ei au prelucrat mărturiile trinitare revelaționale și au creat un limbaj bisericesc, folosindu-se de termeni din cultura elenistă ca *ουσία, φύσις, ὑπόστασις* etc. Întemeindu-se pe Revelația

biblică, ei au depășit caracterul substanțial al gândirii eleniste, fie că este vorba de aristotelism, fie de platonism, pe care le cunoșteau ca nimeni alții, și au făurit pentru prima dată în istoria culturii umane conceptul de persoană, pe care l-au așezat la temelia învățăturii despre Sfânta Treime. Ei n-au adaptat teologia la filosofie, ci filosofia la teologie, fiindcă au transformat conceptul de substanță impersonală din filosofia antică în concept de substanță personală la nivelul teologiei trinitare. Din acest punct de vedere Sf. Vasile cel Mare spune:

> „Proprietățile personale contemplate în ființă diferențiază comunul prin peceți și forme [...]. Căci aceasta este natura proprietăților personale (Tată, Fiu, Duh), că identitatea ființei arată deosebirea, iar proprietățile însele opunându-se deseori între ele, nu rup unitatea ființei" (Sf. Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium,* II, în *PG* 29, col. 637).

Cu alte cuvinte, proprietățile personale ale Sfintei Treimi, adică proprietatea de Tată, Fiu și Duh, nu mai sunt privite ca niște forme și peceți ce vin după natura divină impersonală, ci ele sunt integrate în natura divină însăși, sunt contemplate în natură, care devine astfel o natură cu caracter personal, o natură drept comuniune. Pentru Sf. Vasile cel Mare, *natura lui Dumnezeu este comuniunea*, comuniunea este o categorie ontologică (ontologie relațională). S-a înlocuit astfel conceptul de *natura pura* prin conceptul de *natură-comuniune*.

Așezând la baza comuniunii trinitare conceptul de persoană, pe care l-au dezvoltat în lumina Revelației biblice, Sfinții Părinți au precizat în mod creator că persoana nu este o mască exterioară, ci o formă care structurează natura divină din interior, conferindu-i atât unicitate cât și libertate. Astfel, luptând pentru dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt și precizând învățătura despre Sfânta Treime prin intermediul conceptului de persoană, care conferă ființei divine nimbul unicității și libertății, ei au delimitat creștinismul de elenismul panteist și de gnosticismul care-l masca pe acela în termeni creștini. În același timp, ei au eliberat realitatea divină și umană de determinismul gândirii substanțiale antice, care

își găsea expresia în destinul implacabil ce domina tragedia antică, după cum se opune și astăzi oricăror ideologii colectiviste, care fac abstracție de libertatea persoanei umane și caută să o scufunde în masa anonimă a naturii impersonale.

În teologia patristică, Dumnezeu este cu totul transcendent lumii după ființa Sa structurată personal ca Tată, Fiu și Duh Sfânt. Ca o creație a gândirii și iubirii inefabile a lui Dumnezeu, lumea își are izvorul în lucrarea energiilor necreate prin care Dumnezeu este prezent și lucrător în lume.

În momentul în care Părinții Bisericii au integrat diversitatea personală a lui Dumnezeu în unitatea naturii divine, înțelegând Treimea ca taină a iubirii supreme dintre Persoanele divine, Sfânta Treime nu mai rămâne închisă în transcendent, ci coboară dinamic în întâmpinarea omului credincios pentru a-l înălța la asemănarea cu Dumnezeu. De la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt, Dumnezeu coboară la om, pentru ca omul, și împreună cu el întreaga creație, să devină în Duhul Sfânt prin Fiul la Tatăl, părtaș comuniunii mai presus de fire a Sfintei Treimi.

În lupta pentru definirea chipului evanghelic al persoanei lui Iisus Hristos la nivelul filosofiei și culturii contemporane, teologia patristică a reușit să depășească și dualismul gândirii eleniste dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă, adică dintre spirit și materie la nivelul universului creat. Din cauza acestui dualism au apărut în Biserica primelor secole ale istoriei creștine numeroase erezii care au semănat confuzie în mintea credincioșilor cu privire la persoana Mântuitorului Hristos. Astfel, erezia cunoscută sub numele de nestorianism introducea o separație dualistă atât de profundă între dumnezeirea și umanitatea lui Iisus Hristos, încât susținea că în Iisus Hristos n-ar exista o singură persoană, ci două persoane, de unde și numele de dioprosopism. Această erezie intra în conflict direct cu credința Bisericii că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu întrupat și ca atare natura divină și cea umană sunt unite în persoana unică a Fiului lui Dumnezeu, în chip neîmpărțit și nedespărțit, neamestecat și neschimbat.

Teologia patristică a depășit acest dualism, introducând și aici o adevărată revoluție în sistemul gândirii antice. Pornind de la prologul

Evangheliei după Ioan în care se spune că toate lucrurile au fost create prin Logos, adică prin Fiul Cel veşnic al lui Dumnezeu, teologia patristică susţine că întreaga creaţie are o raţionalitate internă, dată în energiile necreate ale lui Dumnezeu, ce păstrează unitatea întregului univers în Logosul divin. Sf. Atanasie cel Mare prezintă această raţionalitate internă a creaţiei ca *ordinea armonioasă a universului* ce constituie punctul de încopciere între transcendenţa divină şi imanenţa creaţiei. De aceea, spiritul ca raţionalitate a universului nu se află în afara materiei, ci în interiorul ei. Pe această cale, teologia patristică a depăşit dualismul filosofiei antice dintre cele două lumi şi a valorificat la maximum lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, fiindcă prin actele Sale mântuitoare, prin întrupare, jertfă, înviere şi înălţarea la cer, a transfigurat şi îndumnezeit în Sine omul şi cosmosul.

Aşadar, acuza formulată de teologul protestant Adolf von Harnack, potrivit căruia creştinismul bizantin n-ar fi altceva decât o elenizare a mesajului biblic, devine superfluă în lumina studiilor patristice recente. Istoria protestantă clasică a dogmelor obişnuia să aprecieze extrem de negativ aportul teologic al apologeticii creştine din primele secole. După aceasta, preluarea principială şi conştientă a ideilor şi conceptelor filosofice în teologia creştină reprezintă, conform celebrei afirmaţii a lui A. von Harnack, începutul elenizării creştinismului. În situaţia grea a persecuţiilor, apologeţii ar fi întreprins o adaptare a creştinismului la spiritul elenist care a falsificat esenţa creştinismului. După A. von Harnack, apologeţii au păstrat formal tradiţia apostolică, însă de fapt au făcut din creştinism o religie deistă pentru toată lumea. Dogmele lor despre Dumnezeu nu ar fi formulate din perspectiva comunităţii creştine, ci pe baza contemplării lumii şi a comportamentului moral al omului, care la rândul său nu este decât o reflectare a cosmologiei antice.

Wolfhart Pannenberg, teolog luteran din a doua jumătate a secolului XX, a apreciat corect că la baza acestei judecăţi istorice negative se află poziţia dogmatică a lui A. Rischl (1822-1889). Într-o vreme când filosofia şi teologia apuseană păleau în faţa criticii pozitivismului ştiinţelor naturale, A. Rischl s-a străduit să păstreze o sferă proprie experienţei

religioase. În acest sens, după părerea sa, teologia, care era expusă criticii pozitivismului mai ales prin elementele metafizice ale tradiției sale, trebuia să elimine și ea aceste elemente, și aceasta în numele experienței religioase autentice care nu trebuie să se confunde cu cunoașterea lumii. Și poziția lui Karl Barth, marele teolog reformat de la mijlocul secolului XX, față de orice apologetică programată, precum și lupta sa împotriva a tot ceea ce el numește teologie naturală, este din multe puncte de vedere o continuare și o radicalizare a poziției lui A. Rischl.

W. Pannenberg arată însă că ne putem baza serios pe teologia creștină primară, fără a renunța la o apreciere critică a patristicii și a istoriei bisericești, cu condiția ca această apreciere să nu fie stabilită de la început. După cum arată Pannenberg, legătura dintre concepția biblică și conceptul filosofic despre Dumnezeu a rezultat pentru teologia creștină nu numai dintr-o situație exterioară, adică din faptul că filosofia era o putere spirituală în perioada elenistă cu care teologia s-a aliat din punct de vedere tactic. Această concepție, răspândită în istoria protestantă a dogmelor, explică demersul teologic mult prea exteriorist și subapreciază seriozitatea situației. Confruntarea cu problemele filosofice a fost provocată de întâlnirea creștinismului cu lumea spirituală elenistă, însă ea a fost întemeiată și în interior, în mărturia biblică despre Dumnezeu care este Dumnezeul universal al lui Israel și al tuturor popoarelor. Cum putea fi făcută valabilă însă această pretenție de universalitate altfel decât prin faptul că credința creștină a intrat în dialog cu filosofia și a încercat să răspundă la întrebările acesteia? De aceea, de apologeți ne leagă și un anumit mod de a întreba. Iar o elenizare în sensul unei înstrăinări nu are loc deja acolo unde teologia creștină s-a confruntat cu teologia filosofică, ci abia acolo unde a capitulat în această luptă întrucât și-a pierdut puterea ei de asumare critică.

Așadar, confruntarea creștinismului cu cultura și filosofia eleniste a avut un scop misionar apologetic, acela de a arăta că sensul existenței create și mântuirea se dobândesc numai în comuniunea cu Dumnezeu, Cel ce S-a revelat în Iisus Hristos, în puterea Duhului Sfânt. Metafizica elenistă a fost subordonată istoriei revelației așa cum se vede mai

ales în elaborarea teologiei trinitare și în teologia întrupării. După W. Pannenberg, în asimilarea conceptului filosofic despre Dumnezeu de către teologia creștină a Bisericii primare au rămas însă resturi metafizice apreciabile care au influențat negativ gândirea teologică creștină, mai ales pe cea apuseană. De aici ar fi greșit însă să se tragă concluzia falsă și să se pretindă eliminarea elementelor metafizice din concepția creștină despre Dumnezeu din teologia Bisericii primare. Prin aceasta s-ar abandona însăși pretenția de universalitate a creștinismului. Însă o prelucrare a acestor resturi care n-au fost asimilate adecvat de teologia creștină rămâne o sarcină permanentă a teologiei. Dar această sarcină nu poate fi îndeplinită decât numai în concordanță și în continuitatea teologiei Bisericii primare, în special, în continuitate cu învățătura ei despre Dumnezeu. Însă numai în măsura în care această sarcină este asumată în mod radical sub toate aspectele ei și dusă până la capăt, mai temeinic decât s-a putut realiza aceasta atunci, se poate realiza continuitatea teologiei.

Pe de altă parte, Pr. prof. Dumitru Popescu a subliniat într-o serie de studii faptul că, în elaborarea teologiei trinitare, Părinții Bisericii au reușit să depășească caracterul panteist și substanțialist al gândirii eleniste. Însă, pornind de la aceeași Revelație divină și de la aceleași concepte făurite de Părinții Bisericii, o însemnată parte a teologiei creștine a elaborat, sub influențe filosofice și culturale pe care nu le-au putut depăși, o doctrină trinitară sensibil deosebită de cea a Părinților răsăriteni, cu consecințe incalculabile pentru unitatea Bisericii, pentru viața și spiritualitatea creștină, pentru societate și pentru idealurile ei. În loc să progreseze spre o doctrină trinitară care să devină din ce în ce mai credincioasă datului revelat, o bună parte a teologiei creștine s-a lăsat influențată de gândirea substanțialistă a lumii precreștine, transformând doctrina trinitară într-o teorie abstractă în care natura sau substanța divină dobândește o prioritate logică față de persoanele Sfintei Treimi. Formula scolastică *una substantia, tres personae* pune bine în relief prioritatea care se dă substanței față de persoane. În felul acesta, conceptul natural filosofic de *natura pura*, care nu are nimic comun cu Sfânta

Scriptură, a pătruns în domeniul teologiei trinitare, introducând diviziuni acolo unde totul trebuie să rămână mai presus de orice diviziune.

Separația dintre natură și persoană și accentul pus pe substanța divină impersonală, în detrimentul caracterului personal al Sfintei Treimi, au dus la transformarea tainei comuniunii personale supreme a lui Dumnezeu în obiect de speculație teologică, închisă într-o transcendență inaccesibilă și lipsită de semnificație pentru viața creștină. Consecințele acestei teologii trinitare se pot descoperi în istoria creștinismului la mai toate nivelurile vieții creștine și sociale. Ea a avut consecințe dezastruoase pentru unitatea creștină, care a fost frântă și supusă unor tendințe care se confruntă până azi. Pe de o parte, este vorba despre o unitate universală care se plasează deasupra diversității locale și caută să domine prin mijloace juridice inspirate din dreptul natural; pe de altă parte, se exagerează diversitatea locală, care este plasată deasupra unității universale, în numele libertății creștine. În primul caz avem de-a face cu o concepție a unității de tip dictatorial, în al doilea caz, suntem confruntați cu o concepție sectară a unității Bisericii.

Aceste tendințe opuse între ele s-au manifestat și în ceea ce privește procesul inculturării Evangheliei. Și aici s-au înregistrat fie tendințe de imperialism cultural, de respingere a culturii sau de exagerare a ei, îngustându-se sau diluându-se adevărul Evangheliei.

În Biserica primară, culturile cu care s-a confruntat creștinismul au devenit punct de plecare și forme de exprimare a credinței creștine. Adresanții Evangheliei erau oameni concreți, marcați de concepții religioase și etice precise și adorau pe Dumnezeu în felul lor, așteptând de la ordinea vieții și a serviciilor religioase sensul și împlinirea vieții. În asemenea comunități concrete, trebuia să se articuleze mesajul evanghelic, într-o formă accesibilă. În această situație, comunitățile creștine au preluat elemente ale tradițiilor culturale și religioase pe care le-au reinterpretat, altora le-au dat un conținut nou, iar altele au fost respinse ca unele ce contraziceau credința creștină. Dar mai presus de toate, au creat, în puterea Duhului evanghelic, forme culturale noi de exprimare a credinței și spiritualității creștine. În acest proces de asimilare,

transformare, respingere și creație, concomitent cu stabilirea și transmiterea structurilor sacramentale ale Bisericii, a luat naștere o obiectivare a credinței creștine. Un asemenea proces s-a realizat la început în confruntarea cu iudaismul, apoi cu elenismul, în Imperiul Roman și în spațiul galic și germanic. Inculturarea nu s-a restrâns numai la cultura greco-romană, căci în perioada patristică, și mai târziu în cea bizantină, acest proces s-a produs și în confruntarea cu alte culturi. Creștinarea Etiopiei, Siriei, Armeniei, Georgiei și apoi, misiunea la popoarele slave au dovedit că creștinismul nu se transmite doar prin intermediul unei singure culturi. Procesul inculturației nu s-a desfășurat fără conflicte însă totuși organic.

Inculturarea nu a fost o acțiune întâmplătoare, ci un act misionar în care s-au respectat anumite criterii. În acțiunea de evanghelizare, criteriul teologic are un rol decisiv, ajutând să se facă o distincție clară între Evanghelie și cultură. Evanghelia se întemeiază pe Revelația divină împlinită și desăvârșită în Iisus Hristos și nu poate fi confundată cu nicio cultură. Această neidentificare a Evangheliei cu o anumită cultură, pe de o parte, și confirmarea diversității culturale prin care se exprimă Evanghelia, pe de altă parte, a asigurat Bisericii un succes misionar incontestabil și de durată.

Biserica Ortodoxă a rămas credincioasă viziunii apostolice sobornicești a Bisericii, care îmbină caracterul universal și veșnic al Evangheliei cu varietatea neamurilor, dincolo de tendințele unui universalism superficial de nuanță imperialistă care nu vrea să știe de această varietate. Deoarece, așa cum se menționează în *Apocalipsă*, „neamurile" cu darurile lor se vor înfățișa la judecata din urmă și apoi „vor umbla în lumina Domnului în Ierusalimul cel ceresc" (*Apocalipsa* 21, 23-24).

Echilibrul între Evanghelie și cultură se exprimă în tradiția Bisericii Ortodoxe în faptul că ea a accentuat totdeauna unitatea de credință, unitatea sacramentală, canonică și liturgică și a confirmat diversitatea harismatică, misionară și pastorală, proprie fiecărei Biserici locale, care se organizează și se conduce autonom, rămânând în comuniunea Bisericii universale. Biserica locală este manifestarea concretă

a Bisericii universale în diferite medii culturale, etnice și sociale, care creează valori specifice la poporul la care a fost trimisă pentru a vesti Evanghelia lui Hristos, după limba și cultura lui, cu scopul de a înălța omul la asemănarea cu Dumnezeu spre a se împărtăși de viața Sfintei Treimi.

Creștinismul ortodox a înțeles de la început rolul culturii, al împrejurărilor istorice și al specificului etnic în care s-a prezentat credința într-un anumit context și a promovat limba și cultura ca mijloace de transmitere și interpretare a adevărului de credință. Din acest motiv, Biserica Ortodoxă n-a sacralizat o anumită limbă, n-a dogmatizat o anumită cultură sau filosofie pentru propovăduirea și exprimarea Evangheliei. Ea a sprijinit diversitatea limbilor, a culturii și a elementului etnic contextual, bazându-se pe evenimentul Rusaliilor, al propovăduirii Evangheliei în limbile popoarelor. Practic, ea a încurajat de la început traducerea Sfintei Scripturi în diferite limbi: latină, siriană, coptă, armeană, georgiană, etiopiană, gotică, alături de săvârșirea cultului divin în limbile vorbite ale popoarelor respective. Mai târziu, fidelă aceluiași principiu, a propovăduit Evanghelia și a creștinat pe slavi prin intermediul limbii și culturii slavone, prin traducerea cărților de cult, a Sfintei Scripturi și a săvârșirii serviciului divin în limba slavonă. Pe de altă parte, ea a condamnat prin sinodul de la Constantinopol din 1872 filetismul, adică autocefalismul provocat de rivalități etnice care, exagerând specificul local, scindează unitatea comuniunii Bisericii universale.

Papa Ioan Paul al II-lea a apreciat mult modul în care Biserica răsăriteană a reușit să rezolve problema inculturării Evangheliei arătând că

> „de la începuturile sale, Orientul creștin a îmbrăcat forme interioare diferite, care s-au arătat capabile să adopte trăsăturile specifice ale fiecărei culturi și să manifeste respect deosebit pentru fiecare comunitate particulară. Nu putem decât să mulțumim lui Dumnezeu, cu profundă emoție, pentru minunata varietate care i-a permis să alcătuiască, cu modele diferite, un mozaic atât de bogat și compozit".

De aceea, el subliniază faptul că

> „într-o epocă în care dreptul fiecărui popor de a se exprima potrivit patrimoniului său cultural național este recunoscut mereu mai fundamental, experiența fiecărei Biserici Orientale se înfățișează ca o reușită de inculturare vrednică de interes. Învățăm din acest model că dacă dorim să evităm reapariția particularismelor și naționalismelor exacerbate, trebuie să înțelegem că vestirea Evangheliei trebuie să fie în același timp înrădăcinată în specificitatea culturilor și deschisă convergenței într-o universalitate care este un schimb spre îmbogățirea comună" (*Orientale lumen*, Paris 1995, p. 10).

Sub influențe filosofice platonice sau aristotelice, Biserica apuseană a creat o cultură de tip scolastic și raționalist care a intrat în conflict cu cultura indigenă a diferitelor popoare destabilizându-le în mod îngrijorător. Datorită evoluției Bisericii apusene ca putere eclesiastică și a favorizării ei de către marile descoperiri geografice, misiunea a devenit ușor o *expediție misionară*, în slujba căreia s-au organizat ordine religioase, congregații și societăți misionare, seminarii și instituții misionare, comisii pentru necreștini și dizidenți, enciclice și predici de evanghelizare. Misiunea presupunea nu numai un teritoriu de creștinat, ci și transmiterea unei culturi străine, care era impusă indigenilor odată cu propovăduirea Evangheliei. Spațiul creștinat era încorporat în organizarea canonică bisericească monolită. Astfel, Biserica locală era supusă unei duble presiuni: monopolul jurisdicțional al Bisericii, care trimitea misionari și colonizarea culturală. Din acest punct de vedere, Biserica apuseană stă sub acuzația că a promovat o întreagă ideologie culturală și sociologică în jurul ideii de misiune, care a fost însoțită adesea de colonizare, de latinizare, de imperialism cultural și economic.

Instrucția Congregației de propagare a credinței din 1659, adresată vicarilor apostolici, ilustrează, prin caracterul ei de excepție, faptul acesta atunci când spune: „Ce este mai absurd decât a duce Franța, Spania, Italia sau oricare altă țară a Europei în China? Nu aceasta, ci credința trebuie

să o duceți" (*Ad exteros*). Creșterea tot mai mult a naționalismului pe teren misionar și îmbinarea misiunii cu colonialismul au fost numite de către papa Benedict al XV-lea ca „o ciumă oribilă care paralizează în vestitorii Evangheliei orice putere de iubire a sufletelor și subminează prestigiul lor în fața poporului" (*Maximum Illud*). Conciliul al II-lea de la Vatican a încercat o reconsiderare a problemei inculturării Evangheliei, asemănând cuvântul lui Dumnezeu cu sămânța care crește din pământul bun umezit de roua cerească, își trage seva din el, o transformă și și-o asimilează pentru a aduce rod îmbelșugat (*Ad gentes,* 22).

Bisericile evanghelice au experimentat sub impresia căderii totale a omului – și în timpul mai nou sub presiunea teologiei barthiene – conflictul integrării Evangheliei și culturii mai accentuat. Din perspectivă practică, s-au ocupat cu această problematică Gustav Warneck, Bruno Guttmann, Christian Keysser și alții. *Declarația ecumenică despre Misiune și Evanghelizare* a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din 1982 nu adoptă o poziție în această privință, însă oferă ca temei al inculturării întruparea Fiului lui Dumnezeu atunci când spune

> „Deșertarea de sine a unui rob, care a trăit printre oameni, a împărtășit durerile și speranțele lor, și-a dat viața pe cruce pentru toți oamenii – aceasta a fost calea lui Hristos, pe care El a propovăduit Vestea cea bună; aceasta este calea, pe care noi ca ucenici ai Săi trebuie să o urmăm" (nr. 28 și 26).

Lupta pentru teorie în ceea ce privește inculturarea Evangheliei merge mai departe.

IV.1.2. Modele de inculturare în teologia apuseană

Inculturarea Evangheliei în spațiul european s-a produs într-un mediu mai mult sau mai puțin omogen și a avut ca urmare faptul că întâlnirea cu alte culturi a devenit mai grea sau chiar problematică. Confruntarea creștinismului cu alte religii și culturi constituie în sine o

problemă, însă această confruntare a fost mult îngreunată de atitudinea Bisericii apusene în mileniul al II-lea.

Desprinderea greoaie a Bisericii de cultura apuseană dominantă este desemnată în teologia occidentală cu termeni ca acomodare, adaptare, iar, mai recent, indigenare, contextualizare, incarnare sau inculturare. Termenii diferiți exprimă accente diferite, însă vizează aceeași problematică, adică integrarea credinței creștine în diferite culturi. Căci, cu condiția ca mesajul Evangheliei, conținutul și duhul ei să rămână integru în unitatea credinței, unitatea sacramentală, liturgică și canonică, fiecare cultură trebuie să aibă dreptul să exprime credința în forme adecvate ei.

Tema acomodării a fost abordată în teologia apuseană abia în secolul al XX-lea. După J. Thauren, acomodarea cuprinde „toate străduințele care vizează venirea întru întâmpinarea spiritului poporului, a condițiilor de viață și a dezvoltării culturii de până acum, în cadrul anumitor limite și adaptarea la acestea". H.W. Schomerus, care a vorbit despre o „acomodare religioasă", a fost contestat vehement pentru pericolul sincretinismului. G. Rosenkranz a folosit termenul de „încopciere" (Anknüpfung) indicând trei faze ale acesteia: transpunerea în situația altuia, selectarea și valorificarea valorilor și îmbrățișarea și conducerea lui într-o a treia dimensiune, care se află deasupra celor două. Th. Ohm stabilește trei trepte în procesul inculturării: acomodarea (adaptarea la oameni și popoare), asimilarea (preluarea unor elemente de la acestea) și transformarea (schimbarea, transformarea, transfigurarea și „botezarea" acestora). Un pas decisiv al Romei care a temperat controversa în legătură cu „contextualizarea" creștinismului a fost revocarea practică a decretelor despre rituri (*Ex illa*, din 19.03.1715 și *Ex quo singulari*, din 5.07.1742). Papa Pius al XII-lea a subliniat axioma, exprimată adesea de congregația pentru propagarea credinței după care Biserica de la originea ei până în zilele noastre a ținut cu tărie regula de cea mai înaltă înțelepciune că primirea Evangheliei nu distruge și nu înlătură nimic din ceea ce dețin diferitele popoare în ceea ce privește înclinația și dotarea lor spre bine, nobil și frumos (*Evangelii praecones*).

A. Roest Crollius descrie inculturarea ca

> „integrare a experienței creștine a unei Biserici locale în cultura poporului respectiv, și anume în așa fel, încât această experiență nu numai că se exprimă în elemente ale culturii proprii, ci devine o putere care însuflețește această cultură, îi dă direcția și o înnoiește și în felul acesta creează o unitate și comuniune nouă, nu numai în cadrul culturii respective, ci constituie și o îmbogățire a Bisericii universale".

Noțiunea de *inculturare* pleacă de la conceptul etnologic *in-culturare* și a intrat în misiologie prin P. Charles și J. Masson. Prin cea de-a 32-a adunare generală a iezuiților din 1974 a intrat în documentul papal *Catechesi tradende*, și de atunci termenul de inculturare este termenul folosit cel mai adesea de teologia misionară catolică pentru a descrie procesul în cauză. Ceea ce se exprimă prin conceptul de inculturare nu este străin nici pentru teologia misionară protestantă. Termenul însuși întâmpină însă suspiciune, fiindcă teologia protestantă a accentuat mai mult faptul că tot ceea ce este creat, deci și cultura, este o realitate distrusă prin păcat.

Pentru a se explica și promova procesul inculturării Evangheliei s-au formulat în teologia catolică, mai ales în spațiul american, mai multe modele. St. Bevans a enumerat cinci modele: modelul antropologic, modelul traducerii, modelul practic, modelul sintetic și cel semiotic.

Modelul antropologic pleacă de la premisa fundamentală că omul și cultura sunt bune și propune articularea credinței creștine în condițiile culturale ale fiecărui popor. După cum spune U Khin Maung Din, susținător al acestui model, „concepția burmenică și budistă despre om, natură și ultimă realitate trebuie să devină o componentă vitală a chipului întreg al Evangheliei". Modelul traducerii nu propune o traducere cuvânt de cuvânt și de aceea ia în serios diferitele culturi. Punctul de plecare al acestui model este însă mesajul supranatural al Evangheliei care merge la culturi și le „botează". Modelul practic, numit și modelul eliberării, înțelege revelația lui Dumnezeu ca o acțiune continuă a Lui în istorie. De

aceea, acest model propune analiza realității, adesea foarte complexă, ca prin ea să se ajungă la activitate creștină, ortopraxie în loc de ortodoxie. Modelul sintetic pleacă de la premisa că nicio cultură nu este ceva absolut unic, ci s-a dezvoltat prin întâlnirea cu alte culturi și este în continuă dezvoltare. Deoarece Dumnezeu este prezent în toate culturile, creștinismul trebuie să fie deschis pentru toate, să intre în dialog cu ele, să învețe de la ele și să se lase format de ele. La rândul lor, diferitele culturi se îmbogățesc prin întâlnirea cu cultura creștină apuseană. Modelul semiotic încearcă să-L descopere pe Hristos în valorile, modelele de comportare, în diferite situații și evenimente ale popoarelor și să formuleze „teologii locale" mai ales din „simbolurile cheie" ale acestora. Aici Scriptura și Tradiția sunt mai mult un test de verificare decât căi de fixare și transmitere a Revelației divine supranaturale și izvor al cunoașterii.

După cum arată Robert Schreiter, aceste modele teoretice de inculturare formulate în teologie se reduc în fond la două poziții fundamentale în ceea ce privește procesul de inculturație.

Prima poziție se regăsește în documentele oficiale ale Bisericii Romano-Catolice începând cu Constituția pastorală a Conciliului II Vatican, *Gaudium et spes*, în scrierile papei Paul al VI-lea și apoi, mai ales, în cele ale papei Ioan Paul al II-lea. Această poziție accentuează rolul credinței creștine în întâlnirea cu cultura. Învățătura creștină pătrunde în cultură, o cercetează temeinic, confirmă ceea ce este bun și adevărat în ea și ridică acest bine și adevăr pe o treaptă superioară. În același timp, ea pune în cauză ceea ce este rău și păcătos în cultură și o purifică. Această poziție accentuează de asemenea faptul că, deși învățătura creștină poate fi inculturată cu adevărat în fiecare situație umană, ea rămâne în același timp mai presus de orice cultură. Ea nu poate fi cuprinsă sau definită de o singură cultură umană. Înseși culturile, în care Evanghelia este cunoscută deja de mult și în care este practicată credința creștină (așa cum este cazul culturilor europene), nu pot avea pretenția de proprietate asupra învățăturii creștine. Această poziție confirmă potențialul bun aflat în cultură și insistă asupra dreptului la cultură, mai ales cuvântările papei Ioan Paul al II-lea. Ea accentuează

însă mereu și insistent puterea suverană a credinței creștine de a se mișca liber și autonom în acțiunea ei de transformare a culturii în cadrul procesului de inculturație. Această poziție se întemeiază pe o teologie a Revelației care încopciază adânc cuvântul lui Dumnezeu cu creația și, totuși, înțelege Revelația ca fiind mai presus de creație.

A doua poziție preferă să accentueze ca punct de plecare dinamica culturii. Ea nu contestă caracterul de transcendere a învățăturii creștine sau puterea credinței de a critica și transforma cultura. Ea împărtășește în această privință convingerile teologice ale primei concepții. Însă cea de-a doua concepție își pune întrebarea dacă procesul de inculturație dorit poate avea loc cu adevărat într-o situație în care învățătura creștină acționează împotriva culturii. Ea accentuează faptul că Evanghelia nu întâlnește cultura niciodată într-o formă neinculturată, ci totdeauna integrată în cultura celor care evanghelizează. Această formă a credinței, inculturată deja, va accentua foarte mult unele aspecte ale mesajului evanghelic și pe altele mai puțin. Concepția că învățătura creștină acționează într-un mod autonom asupra culturii se întemeiază pe neînțelegerea dinamicii comunicării interculturale. Ea pleacă de la presupunerea că un mesaj împărtășit de adepții unei culturi va fi primit și înțeles de aderenții altei culturi exact așa cum l-au înțeles cei care-l transmit. Însă pentru aceasta nu există nicio garanție, deoarece lumea culturală a transmițătorului se deosebește totdeauna de cea a primitorului. De aceea, metodele de evanghelizare cele mai temeinice rămân totdeauna în urma așteptărilor. Pe lângă aceasta, orice comunicare, deci și inculturația, va fi cu lipsuri și nedesăvârșită în măsura în care misionarul nu este conștient cât de mult învățătura creștină este înrădăcinată în cultura sa. În consecință, pentru ca inculturația să se producă în mod real, trebuie să se plece de la cultura ce urmează a fi evanghelizată, avându-se în vedere raportul dialectic dintre învățătura creștină și cultură. În procesul inculturației, prezentarea învățăturii creștine va fi eliberată treptat de integrarea culturală anterioară, permițându-i-se luarea unor forme noi care se acordă cu fondul cultural nou.

Prima concepție despre inculturație obiectează însă pe bună dreptate celei de-a doua o prea mare identificare cu cultura ce urmează a fi evanghelizată. Această identificare prea mare expune credința creștină unui sincretism care slăbește sau chiar transformă învățătura creștină care, în felul acesta, își pierde puterea de judecare și transformare a culturii, ajungându-se la un sincretism religios periculos. Exemple de o identificare prea mare, care au sfârșit printr-o prezentare falsă a mesajului creștin, sunt ușor de dat. Poate exemplul cel mai cunoscut este cel al creștinilor germani din Germania nazistă a anilor 1930.

Astfel, dacă prima concepție nu poate oferi garanția unei inculturații reale, tinzând spre imperialism cultural și occidentalizare, a doua concepție, care cere o identificare mai mare cu culturile diferitelor popoare, nu poate oferi criterii care să garanteze integritatea credinței creștine în fața falsificării ei prin diferitele culturi.

După R. Schreiter, puntea de legătură între cele două concepții se poate găsi în răspunsul la întrebarea: cum înțelegem credința și cultura? Căci înțelegerea credinței influențează ceea ce urmează să fie inculturat, iar de felul cum înțelegem cultura depinde înțelegerea contextului în care urmează să se facă inculturația. Poate marele pericol constă în a începe cu o înțelegere obiectivală a credinței, după care credința este o sumă de învățături abstracte ce trebuie transmise mai departe. Ori, gândirea conceptuală însăși este o practică legată de cultură. Și dacă aceasta poate servi la clarificarea unor probleme într-o anumită cultură, ea creează dificultăți atunci când se depășesc granițele culturale, chiar și atunci când este vorba de culturi din aceeași perioadă istorică. Marile controverse hristologice din istoria timpurie a Bisericii sunt cea mai bună dovadă în acest sens. Dacă ne amintim de controversele hristologice în care adesea este vorba de certuri în legătură cu sensul unor concepte determinate cultural, ne putem închipui o hermeneutică ce ar putea servi la înțelegerea credinței care depășește granițele culturale. În acest sens, trebuie să urmăm exemplul episcopilor de la sinoadele Bisericii primare, în încercările noastre de a defini credința, și să privim declarațiile de credință ca pe niște granițe a ceea ce nu poate fi exprimat. Un asemenea concept ar fi o încercare de a

ține *regula fidei*, fără a îngusta plenitudinea de semnificații ale credinței. În această perspectivă, declarațiile bisericești de învățătură nu ar fi înțelese ca explicații exhaustive în legătură cu anumite probleme, ci mai degrabă ca mijloace de a păstra integritatea credinței, pe de o parte, iar pe de altă parte, pentru a o delimita față de ceea ce nu poate fi exprimat. A nu privi credința într-un mod obiectual cere o înțelegere complexă a credinței care include simbolică, rit și etică. Credința trebuie înțeleasă în aceeași măsură ca mod și ca viziune despre viață. Această înțelegere este cerută nu numai de realitatea bogată a credinței, ci și de comunicarea ei în diferite moduri și prin diverse medii care oferă o posibilitate sporită de înțelegere peste granițele culturale.

Inculturația, ca și convertirea de altfel, este un proces care implică un angajament ferm și continuu pe calea lui Hristos. De aceea, inculturația este în esență convertire. Dilemele conceptelor de inculturație amintite sunt cauzate, pe lângă aceasta, de atitudinea Bisericii Romano-Catolice din mileniul al II-lea și de teologia de tip scolastic și raționalist ale cărei influențe se resimt până astăzi. Conciliul al II-lea de la Vatican afirmă dreptul popoarelor la identitate culturală și întemeiază acest drept pe faptul că realitățile pământești au în baza caracterului lor creat „starea lor proprie, adevărul lor propriu, bunătatea lor proprie, precum și legitatea și ordinile lor proprii", care trebuie recunoscute, dar care desfigurate fiind prin păcat au nevoie de mântuirea prin Hristos. În această viziune, realitățile create sunt privite ca fiind autonome față de Dumnezeu, având legitatea, bunătatea și ordinea lor proprie care, datorită păcatului au nevoie de mântuirea prin Hristos.

Dar în acest caz, în procesul inculturației, cultura apuseană autonomă intră în concurență cu cultura autonomă a unui popor ce urmează a fi evanghelizat, și atunci conflictul este inevitabil și destabilizator.

În viziunea biblică și patristică, realitățile create de Dumnezeu sunt în continuă dependență de El și trebuie privite ca mijloc de dialog între Dumnezeu și om, care este o ființă personală și liberă. De asemenea, nu există rațiune autonomă, fiindcă rațiunea sau este luminată de puterea lui Dumnezeu și pusă în slujba binelui, sau este umbrită de puterea diavolului și pusă în slujba răului.

Fără participarea poporului, în cultura căruia este inculturată Evanghelia, nu poate avea loc o inculturare adevărată. De aceea, trebuie să se plece totdeauna de la schimbarea omului care, prin convertire, transformă cultura și, mai ales, inspirat de duhul Evangheliei, creează o cultură creștină ca mediu adecvat de exprimare a credinței și spiritualității evanghelice.

IV.1.3. Raportul dintre Evanghelie și cultură

Problema raportului dintre Evanghelie și cultură s-a ivit odată cu răspândirea creștinismului. Evanghelia trebuie să fie exprimată prin noțiuni, cuvinte, imagini și acte, într-un cuvânt prin mijloace culturale pentru ca ea să fie primită și trăită.

Revelația divină care a culminat în Iisus Hristos s-a făcut treptat prin acte, cuvinte și imagini. Actele pe care toată Revelația Vechiului Testament le profețește și le pregătește sunt întruparea Fiului lui Dumnezeu, răstignirea, învierea și înălțarea Lui ca om, trimiterea Duhului Sfânt odată cu întemeierea Bisericii și lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică. Toate aceste acte, în afară de lucrarea continuă a Duhului Sfânt în și prin Biserică, sunt acte ale Revelației divine, fiind însoțite de cuvinte care atrag atenția asupra lor și lămuresc sensul lor. Cuvântul premerge și succedă acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Ele îndeamnă pe oameni să se deschidă energiei promise și comunicate de Dumnezeu pentru a răspunde cu recunoștință și încredere lucrării Lui mântuitoare.

Profeții și scriitorii Vechiului Testament și apoi Apostolii și autorii Noului Testament au folosit, fără îndoială, noțiunile, cuvintele, și formele literare ale timpului, mijloacele culturii lor, pentru a exprima Revelația divină. Dar aceste noțiuni, cuvinte și forme de exprimare au suferit o transfigurare în modul cum au fost combinate pentru a exprima experiența lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu. Pe lângă aceasta, ele constituie forma originară în care a fost exprimată și fixată Revelația divină sub inspirația Duhului Sfânt.

Prin urmare, fondul esențial al Revelației creștine se identifică cu o serie de acte prin care s-a realizat, iar aceste acte au fost exprimate fără

alterare prin anumite cuvinte, imagini și forme culturale. Chiar dacă se folosesc alte cuvinte, imagini sau forme culturale, ele trebuie să exprime același fond de acte mântuitoare și de spiritualitate creștină pe care îl exprimă cuvintele, imaginile, formele culturale originare. Tradiția dogmatică a Bisericii nu face altceva decât să exprime mai precis și mai explicit diferite aspecte ale lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Aceste forme au fost recunoscute de Biserica universală ca unele ce exprimă fidel conținutul tradiției apostolice. Dumnezeirea lui Iisus Hristos și actele lui mântuitoare nu pot fi considerate ca o haină culturală a timpului în care s-a fixat Revelația divină.

Biserica Ortodoxă respectă și promovează cultura fiecărui popor ca mijloc de propovăduire a Evangheliei, considerând diversitatea limbilor și a culturilor ca fiind confirmate de Dumnezeu prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostolii care au mărturisit pe Hristos în limbile tuturor celor prezenți în Ierusalim la praznicul Cincizecimii (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 1-12).

Asumând diversitatea contextuală specifică fiecărui popor, ea accentuează, în același timp, că această diversitate exprimată prin limbă, cultură, context etnic, istoric și geografic nu trebuie să împiedice în a mărturisi pe Hristos ca unic Mântuitor: „Căci unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni; omul Hristos Iisus, Cel Ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru toți – mărturia la vremea ei" (*1 Timotei* 2, 5-6). „Iisus Hristos este același, ieri și azi și-n veci" (*Evrei* 13, 8), așa cum este mărturisit în tradiția apostolică și a Bisericii. Orice inculturație trebuie să plece de la mesajul Evangheliei care este unic, și, de aceea, orice teologie creștină trebuie să exprime fidel lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Istoria creștină în diferite țări nu poate fi văzută decât în contextul unic al istoriei creștine întregi.

Deoarece întâlnirea mesajului Evangheliei și lume are loc numai în situațiile concrete ale oamenilor și comunităților umane, foarte diferite din punct de vedere istoric, social și cultural, trebuie ca mesajul Evangheliei primit prin credință să fie trăit în situații diferite și să fie exprimat în conformitate cu diversitatea etnică și culturală.

Pe de o parte, Evanghelia își păstrează integritatea ei revelațională, dar, pentru a comunica acest mesaj revelat, Biserica nu trebuie să ignore cultura indigenă, nici să impună o cultură străină, privilegiată cu care ea este asociată din punct de vedere istoric. Credința creștină germinează și crește în sânul unei culturi umane, după cum sămânța crește, în ogoare diferite, în condiții de climă diferită, și rodește în forme mereu noi, păstrându-și, în același timp, originea și ființa. Ea asumă cultura în mod creator, respectând identitatea și particularitatea fiecărei persoane și comunități umane.

Pe de altă parte, propovăduirea Evangheliei rămâne totdeauna un „semn de contradicție", adică pune în cauză supremația oricărei culturi sau ideologii. Misiunea creștină rămâne fidelă identității Evangheliei, caracterului său unic, „judecă" și supune cultura unui proces de „transcendere" și transfigurare, după modelul întrupării Domnului. După cum Fiul lui Dumnezeu a asumat o fire umană concretă, a trăit ca om concret într-un context social și cultural, în cadrul unui popor concret, devenind Dumnezeu cu noi, și a ridicat umanitatea Sa la desăvârșire și îndumnezeire, tot așa urmează ca Evanghelia lui Hristos să se „întrupeze" în fiecare cultură și să o transfigureze pentru ca în felul acesta cultura să devină mediu adecvat de comunicare și trăire a Evangheliei.

Așadar, nici înstrăinare față de valorile etnice și culturale existente, nici juxtapunere sincretistă, ci o asumare critică din care să reiasă o identitate nouă cu o particularitate istorică și culturală. Biserica este deschisă tuturor popoarelor, tocmai prin indigenarea Evangheliei. Fără să distrugă identitatea etnică și culturală a persoanelor și națiunilor, Biserica le dă o altă dimensiune și identitate, aceea a unității lor ontologice în Hristos: „Căci câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască; pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (*Galateni* 3, 27-28).

Bibliografie: Carl Andersen, Adolf Martin Ritter (eds) *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, vol. 1-2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999; Pr. Mircea Basarab, *Biserica și neamul în diaspora*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2001; Pr. Valer

Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, ²2010; Pr. Ion Bria, *Curs de Teologie și practică misionară*, Geneva, 1982; Pr. I. Bria et al., *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, 2003; Karl Müller, Theo Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Reimer, Berlin, 1987; Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979; Pr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998; Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Robert Schreiter, „Inkulturation des Glaubens oder Identifikation mit der Kultur?", în: *Concilium. Internationale Zeischrift für Theologie*, 30 (1994), 1, pp. 12-19; Pr. Dumitru Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini", în: *Ortodoxia*, XX (1968), 3, pp. 347- 377; Pr. D. Stăniloae, „Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă", în: *Ortodoxia*, XXIX (1977), 2, pp. 143-152; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane,* trad. Gabriel Mândrilă, Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003; † Ioanis, Zizioulas, *Being as Communion*, Ed. Darton, Londra, 1985 (trad. rom. *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996); *** „Christlicher Glaube in unterschiedlichen Kulturen: Eine Chanse für alle?", în: *Concilium Internationale Zeischrift für Theologie,* 30 (1994), 1.

IV.2. Teologia Ortodoxă în cultura românească (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

IV.2.1 Teologie și cultură în mântuirea omului

Între teologie și cultură există o strânsă și durabilă legătură, deoarece, după cum mărturisește atât istoria mântuirii, cât și opiniile avizate ale specialiștilor în istoria culturii și civilizației umane, cultura este extensia socială a cultului, ea avându-și originea în cult, în religie. Apoi,

ele sunt daruri ale Creatorului și expresii ale sensibilității spirituale a sufletului uman, fundamentându-se pe cuvânt ca instrument de comunicare și transmitere de valori. Din această perspectivă, teologia și cultura sunt în legătură cu Logosul dumnezeiesc, Cel care inspiră cuvântul uman, îi dă sens, avânt și forță transformatoare.

Pogorârea Sfântului Duh este un moment istoric cheie pentru înțelegerea legăturii dintre teologie și cultură, căci la Cincizecime erau prezenți oameni cu formații culturale diferite, dar uniți într-o comunitate de către harul Duhului Sfânt care unește. Tot așa și astăzi, expresiile culturale diferite pot fi unificate și decriptate simbolic și valoric prin intermediul credinței (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 9-11). Lucrarea Duhului Sfânt transcende cultura și o sublimează în mod haric, căci teologia este transculturală, ferment dospitor și ceea ce dă profunzime și stabilitate.

Nu întâmplător, cultura este considerată a fi expresia sensibilității spirituale, a creativității și a bogăției sufletești, acea amprentă unică și specială care ipostaziază sau individualizează activitatea umană dintr-un anumit timp și spațiu. În sens larg, prin cultură înțelegem tot ceea ce a creat vreodată omul, expresia socială a posibilității umane de a gândi și ctitori, tot ceea ce ține de rațiunea și de lucrul mâinilor omului, tot ceea ce el a creat ca manifestare a personalității sale specifice, dar și ca manifestare a darurilor sale oferite de Creator ca zestre umană specifică.

Intimitatea sufletului uman se exprimă și crește prin intermediul culturii, iar, din această perspectivă, cultura, ca manifestare a colaborării omului cu harul Duhului Sfânt, ca expresie a calității sale de creatură creatoare, nu poate fi străină de mântuirea sa, ci este proiecția acelui îndemn al Creatorului făcut primilor oameni de a crește, adică de a se desăvârși. Însă, trebuie precizat și faptul că dimensiunea fundamentală a culturii este oferită de moralitatea pe care omul i-o conferă, precum și de caracterul ei de mărturie a transcendenței, a ceea ce este veșnic și nepieritor. Adevărata vocație a culturii este aceea de a sluji omul, desăvârșirea lui, de a-l ajuta să transcendă limitele sensibilului și de a deveni o punte către Creator.

Cultura autentică orientează spre Creator, Semănătorul cel Bun, care a sădit în fiecare lucru un sens și a pus un semn, care este orientat către

dincolo, către scopul eshatologic al omului și al creației. Vocea lui Dumnezeu este încriptată în limbajul și semnele culturii, iar datoria omului este aceea de a le descifra. Este adevărat, ca expresie a sufletului uman, cultura are și ea limitele ei, uneori lipsurile și căderile ei, dar atunci nu putem vorbi de o cultură autentică, ci de una decăzută.

S-a spus, de nenumărate ori, că efuziunea culturală este o extensie socială a cultului, sau că, din punct de vedere cronologic, cultura își are originea în cult, care, prin intermediul acestei manifestări extraliturgice, face posibilă manifestarea darurilor umane naturale. Din punct de vedere misionar-pastoral, cultura reprezintă un instrument de propovăduire a Evangheliei, propice și eficace, pentru că permite accesul la modul de înțelegere al omului, conform cu paradigma de civilizație în care acesta activează și trăiește. Altfel spus, cultura ne oferă posibilitatea de a tezauriza experiența noastră spirituală, socială și personală, prin intermediul unui limbaj simbolic, al codurilor de comportament civilizațional și al unui mod de a ne face simțită prezența, caracteristic unei epoci și unui loc anume. Cultura conferă consistență spiritualității noastre, îi dăruiește mijloacele de păstrare, dezvoltare și transmitere, adică o modalitate rațională sau o sedimentare logică a sensibilității noastre sufletești, deoarece ea cuprinde în orizontul ei toate chestiunile referitoare *căutarea adevărului și înțelegerea realității*.

IV.2.2. Cultura în misiunea Bisericii

Întâlnirea dintre Evanghelie și cultură constituie o realitate istorică primordială și o experiență pe care Biserica a trăit-o încă de la începutul misiunii ei. Evanghelia luminează cultura, iar cultura primește prin Evanghelie perspectiva profunzimii și deplinătății și o promovează. În această direcție a acționat Biserica, pe parcursul diferitelor epoci, făcând din cultură o punte către societate și către inima omului.

Apreciind rostul culturii, Creștinismul și-a creat propriul său patrimoniu cultural, oferind lumii un model de materializare a experienței spirituale a credincioșilor săi, un îndemn de a da curs manifestării creative

a credinței, dar și de a tezauriza expresia socială și comunitară a relației cu Dumnezeu prin slujirea lumii și utilizând liber mijloacele aflate la dispoziție în lume. Acționând în istorie, îndrumați de episcopat prin Duhul Sfânt, creștinii au asimilat, au purificat și au dezvoltat cultura vremii lor, pe măsura condițiilor timpului respectiv, desăvârșind-o în Hristos, astfel încât harul dumnezeiesc a pătruns-o și a transformat-o, iar ei și-au creat propriul patrimoniu cultural-bisericesc. Prin efortul misionar al Bisericii, cultura pământească se deschide puterii evanghelice, care o înnoiește, îi conferă profunzime și actualitate, căci, în forma ei sublimă, ea este icoană a Împărăției cerurilor, semn al parcursului spiritual al omului.

Spațiul culturii este unul esențial pentru misiunea Bisericii, deoarece el exprimă modul propriu de exprimare al raporturilor pe care omul, angajat în slujirea comunității, le are cu aproapele său, cu lumea, ori cu universul ideilor, își exprimă personalitatea sa și adâncul a tot ceea ce este mai uman în el. Pentru om, cultura este un instrument de creștere și dezvoltare, dar și de exprimare a complexității spiritului uman. De aceea, Biserica nu poate fi indiferentă față de acest mod de manifestare, revelator al chipului divin din om.

În creștinism se întrepătrund, în mod tainic, *cultul,* ca relație a oamenilor cu Creatorul lumii, și *cultura*, ca relație a oamenilor cu lumea. Încă de la început, Biserica nu a fost străină de aspirațiile omului, iar creștinii au fost, pe deplin, prezenți în istorie și au participat la edificarea societății unde au trăit. Prezent în lume, ca ferment de transformare al ei, creștinul a avut conștiința că el trebuie să se spiritualizeze, iar, prin intermediul său, întreaga lume să se transfigureze. Altfel spus, cu ajutorul omului, prin propria lui schimbare, întregul univers trebuie să primească un alt chip. Acesta este și sensul principiului soteriologiei patristice: scopul omului este îndumnezeirea, iar al lumii umanizarea, adică, până la urmă, spiritualizarea sau transfigurarea întregii creații. Din această perspectivă, cultura umană, ca expresie intimă a sufletului uman, ca manifestare a creativității și a personalității umane, este mijlocul cel mai potrivit pentru a fi utilizat în promovarea Evangheliei și pentru înnoirea chipului acestei lumi.

Cu ajutorul orizontului cultural, Biserica cunoaște aspirațiile adânci ale omului, nevoile sale umane profunde, dar poate utiliza și întregul eșafodaj simbolic, lingvistic și ideatic, ca să propovăduiască Evanghelia, în mod coerent, fiecărei generații umane. Cu această conștiință, neputând să fie niciodată departe de aspirațiile sufletului uman, Biserica însăși a fost și este creatoare și susținătoare, nu doar a spiritualității, dar și a culturii, mai ales că, aceasta din urmă, poate fi privită ca o extensie profană, socială sau de civilizație a spiritualității. Credința vie a poporului lui Dumnezeu elaborează o civilizație și o cultură spirituală și materială, proprie, ce manifestă genialitatea creștină, așa cum au apreciat, cu înțelepciune, numeroși oameni de cultură.

Parcurgând secolele, Biserica s-a manifestat ca promotoare a culturii, pentru că a considerat-o un instrument de misiune și pastorație, dar și o modalitate firească de expresie și de viață, alături de spiritualitate. Sufletul culturii este chiar cultul, mai ales că ea s-a născut din căutarea lui Dumnezeu de către om, prin mijlocirea lumii și a mijloacelor de manifestare comunitară. Astfel, cultura autentică poartă semnul inspirației divine, dar și al roadelor muncii și creativității umane.

IV.2.3. Cultura în istoria bisericească

Cultura creștină este marcată de acțiunea înnoitoare și mântuitoare a Bisericii lui Hristos, care presupune asumarea și transformarea a tot ceea ce este uman sau efect al activității omului. Mișcarea Bisericii spre lume include și perspectiva cultural-eclesială, deoarece ea se apropie de oameni, în modul lor propriu de manifestare și de înțelegere, iar cultura este cea mai eficace cale pentru împlinirea acestui scop. Creștinismul vine în întâmpinarea omului, utilizând limbajul său consacrat, ca și mijloacele potrivite, firești și cotidiene de exprimare, el vestind lumii perspectiva veșniciei, oferindu-i harul înnoitor al Duhului Sfânt, care aduce profunzime, prospețime și putere dinamică de progres. Dar trebuie precizat că nu doar Biserica lucrează asupra lumii, potrivit vocației sale, ci și lumea influențează Biserica sau, mai bine zis, printr-o providențială

lucrare, Duhul Sfânt lucrează concomitent, prin Biserică pentru lume și prin lume pentru Biserică. Este ceea ce s-a spus că noi experiem o lume transfigurată în Biserică, ce are ca scop să se extindă în tot universul, după cum mărturisim credința în Duhul Sfânt ca Domnul Cel de viață Făcătorul, în *Simbolul de credință*, El fiind Cel promis de Iisus Hristos ucenicilor Săi și care animă misiunea, spiritualitatea și cultura Bisericii.

Ca semn al efervescenței spirituale creștine, s-a dezvoltat o impresionantă cultură bisericească, drept rod al misiunii creștinilor în lume și punte de legătură către umanitatea noastră profundă. Tocmai pentru că a fost mereu alături de oameni, Biserica a promovat, după exemplul oferit de Sf. Apostol Pavel în Areopagul atenian (cf. *Faptele Apostolilor* 17, 16-34), deschiderea către creația și aspirația umană, elaborând o cultură proprie sau, mai bine zis, creștinând-o mereu, pe cea pe care a întâlnit-o, și impregnând-o cu valorile evanghelice. Treptat, în timpul și spațiul în care și-a manifestat prezența, Biserica și-a creat propria sa cultură. Astfel că, dacă privim în istorie, vom observa că adevăratul catalizator cultural al popoarelor a fost Biserica și că, pentru multe dintre ele, dezvoltarea culturii este strâns legată de universul religios. Exemplul cel mai elocvent îl găsim in istoria românilor, unde vedem că întreaga cultură veche și, chiar cea până aproape de epoca noastră, este de sorginte bisericească. Primele manuscrise, primele tipărituri, primele școli, primele creații culturale sunt apărute în *tinda Bisericii*. Iar dacă am elimina cultura bisericească din istoria noastră națională, și nu numai, ca în ipoteza matematică a reducerii la absurd, am constata că nu ar mai rămâne mare lucru. Cultura bisericească și opera de inculturație evanghelică au transformat mulțime de triburi în popoare, dăruindu-le civilizație în locul barbarismului și lumina veșniciei în locul unei perspective superficiale și materialiste asupra lumii și vieții. Cultura cărții, a icoanelor, a arhitecturii frumosului, a educației și a profunzimii sunt părți ale patrimoniului cultural-bisericesc universal, apărute la întâlnirea dintre credința creștină și specificitatea locală. Oriunde privim, în universul cultural și de civilizație uman, vedem pecetea Evangheliei, care a produs diferite efecte, care au aportul lor important la susținerea parcursului temporal al omului.

IV.2.4. Cultura și credința la români

Transcendența poate fi exprimată și cu ajutorul limbajului uman, atât ca eveniment spiritual, cât și ca act cultural, chiar dacă putem stabili o întâietate în favoarea manifestărilor spirituale în raport cu atingerea scopului vieții umane. Evanghelia însăși mărturisește că viața veșnică presupune cunoașterea lui Dumnezeu (cf. *Ioan* 17, 3), un fapt comun și pentru spiritualitate și pentru cultură. Atunci când, de exemplu, Părinții bisericești ai secolului al IV-lea, ori ierarhii români cărturari, fie din Țara Românească, fie din Moldova, promovau cultura cărții, o făceau cu profunda convingere că aceasta este un instrument spiritual și cultural potrivit pentru susținerea misiunii Bisericii din timpul lor. De asemenea, cele două domenii nu au fost văzute nici în opoziție, nici în concurență, ci în complementaritate, ca mijloace firești de realizare a misiunii lor duhovnicești. Este adevărat că există și o anumită tradiție culturală, umanistă, antireligioasă sau chiar anticreștină, dar ea este expresia unor ideologii străine de adevărata libertate și vocație a omului. De aceea, aceasta trebuie să se deschidă luminii vindecătoare, înnoitoare și îndumnezeitoare a Evangheliei.

Pilda multor ierarhi, care au considerat cultura drept un domeniu privilegiat al prezenței și al angajării lor pastoral-misionare, animă și astăzi dezvoltarea patrimoniului cultural-bisericesc, străduința pentru promovarea, păstrarea și cinstirea lui. Pentru români, cultura poartă în ea tema înălțării prin Dumnezeu, specifică Ortodoxiei, care vorbește despre caracterul transfigurator pe care îl are acest domeniu, de sorginte bisericească. Este deci necesar să promovăm Evanghelia pentru fiecare generație, utilizând, nu doar limbajul cultural și de civilizație, specific fiecărui timp, dar aducând la lumină valorile trecutului și dezvoltând aspirațiile prezentului, pentru a putea clădi un viitor plin de speranță pentru succesul misiunii bisericești.

Adevărul și iubirea trebuie să fie cei doi piloni de susținere în promovarea patrimoniului cultural-bisericesc, pentru ca fiecare credincios să-și poată aduce contribuția la dezvoltarea unei civilizații, cu adevărat

creștine, în care să se poată dezvolta spiritual, ajungând la acea statură a omului desăvârșit (cf. *Efeseni* 4, 3).

Permanenta înnoire a lumii culturii de către credință a însemnat un real progres spiritual și social. În întâlnire cu Evanghelia, fiecare spațiu cultural a căpătat, pe de o parte, o specificitate și unicitate proprie, iar, pe de altă parte, o racordare la universal, realizându-se acea globalizare pozitivă creștină. Această perspectivă ne face să găsim fundamentul colaborării ecumenice pe baza culturii, pentru că ea are elemente de universalitate în deplină armonie cu cele de specificitate, iar creștinismul a luat un chip specific, marcat de formele uneia sau alteia dintre culturi. Cultura poate fi o adevărată punte de legătură între diferitele tradiții confesionale creștine. Nu suntem atât de diferiți încât să nu colaborăm și să nu interacționăm, căci avem multe de oferit în comun, asemenea magilor care și-au adus darurile lor diverse, la picioarele lui Iisus, astfel încât nu ne putem ignora.

IV.2.5. Teologie ortodoxă și cultură românească

Ortodoxia este aceea care a configurat identitatea spirituală și culturală românească în istorie, având un rol major în devenirea istorică a neamului nostru. Este bine-cunoscut aportul ortodox la edificarea culturii noastre naționale prin faptul că primele manuscrise, prima tipografie și primele cărți – ca de altfel și primele școli – au apărut sub patronajul Bisericii, care s-a manifestat întotdeauna ca promotoare și susținătoare a culturii noastre naționale. Întreaga noastră cultură veche poartă o indelebilă amprentă eclesială, iar ilustrele personalități culturale din istoria noastră sunt, cel mai adesea, slujitori ai Bisericii sau buni credincioși și fii ai Ortodoxiei românești.

Edificator în acest sens este și faptul că prima carte tipărită la noi la români și în întreg sud-estul european este o carte de cult: *Liturghierul*, tipărit la Târgoviște, în anul 1508, de către ieromonahul Macarie, la îndemnul și cu sprijinul voievodului Radu cel Mare, ceea ce arată aplecarea spre liturgic și adorare a românului, la fel cum tipărirea Bibliei

de către Guttenberg, ceva mai devreme, arată o predilecție exegetică și hermeneutică a firii germane. Dimitrie Liubavici și diaconul Coresi vin să întărească, prin nenumărate tipărituri, cultura română veche, aceștia fiind slujitori ai Bisericii, adevărați misionari prin intermediul cărții. Dar, cultura română impregnată de valorile Evangheliei lui Hristos este evidentă și în nenumăratele monumente de artă, dominant eclesială, la început: iconografie, muzică sau literatură.

Edificatoare în acest sens, în domeniul artei eclesiale, sunt mănăstirile Dealu și Curtea de Argeș, cele din nordul Moldovei sau Oltenia, ori lucrări literare precum *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, primul tratat de spiritualitate și îndrumare social-politică, adevărat manual de politică creștină, apoi *Cazania* mitropolitului Varlaam și *Psaltirea în versuri* a mitropolitului Dosoftei, operele cronicarilor Grigore Ureche, Miron Costin, Ioan Neculce, stolnicul Cantacuzino, Radu Greceanu și Radu Popescu, care au avut conștiința faptului că istoria are un sens bine definit de Creator, ce merită consemnat prin intermediul evenimentelor cotidiene, precum și expresia literară a poeților Văcărești. Exemplele sunt numeroase, dar am ales numai câteva spre exemplificare și evidențiere a faptului că principiile evanghelice transpar uneori direct și clar, alteori estompat și indirect în cultura noastră românească.

Unii clerici români s-au manifestat ca adevărați oameni de cultură, precum Andrei Șaguna, Ion Creangă, Tudor Arghezi, Sandu Tudor, Simion Florea Marian, ori oameni de cultură au avut preocupări teologice, precum Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Mircea Eliade, Radu Gyr, Petre Țuțea, Vasile Voiculescu, Ioan Alexandru etc.

Amprenta evanghelică a culturii românești transpare chiar în epoca postmodernă prin simboluri și metafore, prin idei, teme și subiecte cu caracter religios, chiar și atunci când sunt criticate teme eclesiale.

Teologia ortodoxă românească a considerat spațiul culturii ca un spațiu misionar, ca un nou Areopag în care cuvântul Evangheliei trebuie să pătrundă, să germineze și să transforme. Perioada interbelică este o mărturie a unui dialog fructuos între teologia și cultura românească, în special prin intermediul grupului de intelectuali strânși în jurul revistei *Gândirea*.

A existat și, uneori, chiar și astăzi se manifestă părerea greșită, de sorginte pietistă, conform căreia credința nu trebuie să aibă nimic cu lumea culturii, aceasta din urmă fiind considerată ca o manifestare anti – sau nereligioasă. Desigur, este o abordare greșită, așa cum am văzut din argumentația de mai sus. Ar mai trebui adăugat că această controversă, exprimată în începuturile ei prin vocea lui Tertulian, cu celebra sa lucrare „*Quid Athenae Hierosolymis*?" (*Ce are Atena comun cu Ierusalimul*?) a fost tranșată încă din zorii creștinismului de către Biserică prin intermediul apologeților și polemiștilor, ori a unor uriașe figuri patristice, precum Sf. Vasile cel Mare, care, de altfel, a și oferit un principiu universal cu privire la valorificarea culturii: din ea, omul trebuie să ia ceea ce este bun, drept și frumos, la fel cum albina ia din floare numai polenul. În acest sens, filosofii antici au fost considerați cei care au făcut o adevărată *praeparatio evangelica*, de aceea sunt zugrăviți la exteriorul unora dintre bisericile românești și nu pot fi excluși din istoria mântuirii.

Această părere se manifestă limitat, în unele medii mai puțin catehizate, care susțin greșit că, pentru mântuire, omul nu are nevoie de cultură, uitându-se faptul că lumea culturii provine din cea teologică și cuprinde manifestările diverse ale spiritului uman creator, iar mântuirea cuprinde toate ale omului, conform principiului, ceea ce nu este asumat nu este mântuit.

Înființarea a numeroase școli de teologie, seminariale sau universitare, de către Patriarhia Română după 1990, a corespuns unor necesități misionare și educaționale urgente, dar a dus și la o intensificare a misiunii în mediul cultural educațional, prin intermediul numeroaselor colaborări cu instituții similare sau laice. O achiziție importantă este constituită și de introducerea cursurilor de misiologie și ecumenism, care promovează o Ortodoxie deschisă, stăpână pe sine, echilibrată, dispusă spre colaborare, cooperare și dialog.

Introducerea orei de religie în școala românească a creat premisele unei solide formații religioase a tinerei generații, dar și posibilitatea integrării firești a discursului teologic în mediul educațional cultural.

Atât prin intermediul conferințelor, reuniunilor și simpozioanelor, dar și a tipăririi de carte și cu ajutorul mass-mediei laice și bisericești, Ortodoxia românească a manifestat o adevărată ofensivă culturală ce a avut în vedere, pe de o parte, punerea în valoare a fondului cultural românesc vechi, cu o certă amprentă eclesială, dar și interpretarea noilor realități cu ajutorul valorilor spirituale evanghelice.

Ortodoxia românească a deschis căi de comunicare și a întins punți de dialog către lumea culturii, deși, în acest sens, trebuie și poate fi făcut mai mult, deoarece există încă oameni de cultură fără un cert angajament eclesial sau indiferenți religios sau chiar antireligioși.

Sunt oameni de cultură care au colaborat cu Biserica sau colaborează în diferite proiecte, precum acad. Virgil Cândea, acad. Răzvan Theodorescu, acad. Eugen Simion, acad. Constantin Bălăceanu Stolnici, prof. univ. Radu Vergatti, prof. univ. Dan Zamfirescu etc., sau alții care aprofundează teme religioase, precum Andrei Pleșu sau Basarab Nicolescu, ori oameni de cultură care se manifestă neutru, alții chiar antireligios.

Există chiar opinii teologice ce doresc recuperarea exegetică a lui Emil Cioran, ale cărui opere le interpretează, așa cum alții fac cu Nietzsche, în sensul unei critici, și o radiografie a derapajelor creștine și a ceea ce nu trebuie să fie creștinismul. Cert este că misiunea prin cultură are nevoie de o mai mare amplitudine și de o implicare a cât mai multor voci reprezentative ale culturii noastre, care adesea, din neștiință, se situează în afara fenomenului religios și au nevoie urgentă de catehizare și de dialog lămuritor.

Astfel, încă din zorii răspândirii sale, creștinismul a întâlnit diferite culturi, pe care le-a fecundat prin puterea sa dumnezeiască, a pătruns în interiorul lor, a preluat tot ceea ce era bun, drept și frumos din ele, le-a purificat, le-a transformat și le-a desăvârșit. Astfel, Biserica a dăruit lumii o cultură nouă, a Duhului, o cultură creștină, o extensie a credinței, care a adus roade îmbelșugate.

Cultura nu descoperă omului un sens al vieții, dar îl ajuta să-l găsească, iar credința oferă omului un sens vieții și-l susține să-l

urmeze. Fiul lui Dumnezeu întrupat este adesea numit și Logosul sau Rațiunea Supremă, iar cultura se bazează, în mod evident, pe rațiune, ceea ce ne oferă cheia colaborării și interacțiunii corecte dintre cultură și credință. Nu trebuie să uităm că religia a utilizat întotdeauna, pentru manifestarea sa publică în spațiu și timp, cadrele de cultură și limbajul culturii din acel *biotopos*. Pe măsură ce a intrat în diferite spații și a întâlnit diverse culturi, Evanghelia a preluat formele de exprimare, limbajul, metafore și simboluri din spațiul cultural respectiv. A utilizat aceste forme ca mijloace de răspândire a învățăturii Mântuitorului Hristos. Acest proces se numește inculturație și presupune trecerea Evangheliei în cultura și limba generației care o primește, salvarea a ceea ce este valoros dintr-o cultură și purificarea a ceea ce este întunecat sau rău.

Creștinismul a utilizat cultura greco-romană ca o interfață a transmiterii propriilor sale valori, de aceea, utilizând aceea cultură, Biserica a creștinat-o și i-a dat un caracter universal. Culturile particulare, transfigurate de spiritul evanghelic, își pot găsi un punct de referință comun în acestea, astfel încât ele să se constituie în fundamente ale apropierii, reconcilierii sau înțelegerii între oameni și popoare.

Protagoniste ale spiritului uman, atât credința, cât și cultura sunt spații în care creativitatea și forța unicității omului se manifestă plenar. Am putea spune că ambele răspund setei umane de adevăr și căutării sensului vieții omului. Nu întâmplător s-a spus despre creștinism că este și *religia cărții*, căci are în centrul său Sfânta Scriptură, iar Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos este numit și *Logos*, adică știință și rațiune, ceea ce arată faptul că între rațiune și credință, între Biserică și cultură există o strânsă legătură și colaborare. Această evidență este firească dacă ținem seama că printre atributele lui Dumnezeu, pe care noi le mărturisim și prin care Îl lăudăm, se găsesc atotînțelepciunea și atotștiința, iar Fiul lui Dumnezeu este numit și *Logosul* divin, adică Rațiunea divină. Biserica Ortodoxă prețuiește știința, cultura și înțelepciunea ca daruri ale lui Dumnezeu și roade binecuvântate ale minții umane, spre fericirea omului și slava lui Dumnezeu.

Bibliografie: ***, *Religia și cultura împreună pe drumul sfințirii omului*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviștei, Târgoviște, 2010; Theodor Backonski, *Iacob și îngerul*, Ed. Humanitas, București, 1997; Pr. Valer Bel, „Temeiurile teologice ale misiunii creștine", în vol. *Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001; Lucian BLAGA, *Trilogia valorilor,* în coll. *Opere,* vol. 10, Ed. Minerva, București, 1987; Pr. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Pr. Ion Bria, „Teologia și Biserica la sfinții trei ierarhi" în: *Studii Teologice,* XXIII (1971), 1-2, 1971, pp. 74-84; Pr. I. Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981; Olivier Clément, *Viata din inima morții*, Ed. Pandora, Târgoviște, 2001; Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. arhiereu-vicar Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; † Nifon Mihăiță, *Misiologie Creștină,* Ed. Asa, București, 2005; Ierom. Rafail Noica, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002; Pr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Pr. D. Popescu, *Hristos, Ortodoxie și contemporaneitate,* Ed. Diogene, București, 1996; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003.

IV.3. Ortodoxia românească – punte între Orient și Occident (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

IV.3.1. Specificul ambientului etnic, spiritual și cultural românesc

Cu mult entuziasm, s-a vorbit, la finalul secolului XX și începutul celui următor, despre rolul mediator al Ortodoxiei românești, și anume acela de a fi *punte între Orient și Occident*. Mai exact, este vorba despre caracterul integrativ, deschis și sintetic pe care Ortodoxia românească îl are în spiritualitatea și în cultura creștină și europeană.

Amprenta pe care istoria și-a pus-o asupra istoriei românilor ne arată o națiune complexă care a avut capacitatea de a crea o uimitoare sinteză între originea sa latină, certă, și religia creștină de tradiție ortodoxă, adică a unit două aparente contrarii, o structură etnică dominată de originea apuseană, romană și una religioasă de sorginte răsăriteană, ortodoxă. Aceste două determinante, originea etnică dominată de elementul latin și cea spirituală, în care elementul creștin răsăritean este evident, au dus la ctitorirea unei realități etno-religioase specifică, originală, ce cuprinde elemente ale ambelor tradiții spirituale și culturale, apuseană și răsăriteană. Această sinteză între cele două spații de spiritualitate și cultură ne descoperă o Ortodoxie românească echilibrată, deschisă dialogului, care poate asimila pe mai departe fără cramponări, compromisuri deformatoare, ori blocaje, atât bogăția lumii duhovnicești a Ortodoxiei răsăritene, cât și complexitatea și rigoarea lumii culturale apusene.

Chiar sinteza geografică și culturală a spațiului actual românesc este expresia unei sinteze a influențelor și aprofundărilor istorice diverse, ceea ce face ca viața spirituală munteană să integreze fără contradicții influențe greco-sârbe, bulgare sau chiar turcești, la fel cum cea moldovenească cuprinde accente ruso-polone, iar cea transilvano-bănățeană inserează influențe germano-maghiare. Astfel, fie ortodoxia greacă sau slavă, fie lumea catolică sau protestantă și-au pus amprenta lor specifică în diferitele provincii istorice românești, fără a însemna atenuarea filonului românesc și creștin-ortodox, ci dimpotrivă, contribuind la îmbogățirea și diversificarea lui.

Prin originea etnică dominantă, românii sunt un popor de origine latină evidentă, mai bine zis o sinteză între spiritul roman și cel trac, cu toate adaosurile migratorilor sau al popoarelor vecine, care, fiecare, s-au constituit ca o îmbogățire etnico-culturală istorică certă. Originea latină etno-lingvistică ne apropie extraordinar de mult de celelalte popoare ale gintei latine, apusene, în totalitate, italieni, francezi, spanioli etc., oferindu-ne o familiaritate și o comunicare lejeră și suplă, mărturie stând faptul că relațiile culturale și importurile lingvistice sunt evidente și clare dinspre aceste nații.

La edificarea națiunii noastre a contribuit, deci, nu doar fondul geto-dac (răsăritean) și cel roman (occidental), dar și cel al diferiților migratori (veniți din Răsărit) ce s-au integrat lejer etnicității noastre, dar care au creat o frumoasă unitate între elemente aparținând ambelor spații de cultură și de civilizație, oriental și occidental.

Faptul că suntem o națiune cu puternice rădăcini, atât din Răsărit, cât și din Apus, dar avem o limbă de origine latină, apuseană, cu o credință, ortodoxă, răsăriteană, ne îndreptățește să credem că suntem o națiune de slujire a apropierii, a unității dintre Răsărit și Apus, o națiune de interval, hărăzit de Stăpânul ceresc spre a fi martoră și slujitoare a apropierii dintre cele două paradigme de civilizație și cultură.

Această unire, fără amestecare și fără confuzie, între elemente din Apus și din Răsărit, în firea noastră românească creează premisele care converg spre susținerea unei misiuni speciale a neamului românesc în istorie, în destinul edificării unității continentului nostru și al Bisericii lui Hristos, prin mijloacele pe care El le va voi.

Pe de altă parte, religia creștină de tradiție confesională ortodoxă, răsăriteană ne oferă o familiaritate și o apropiere de popoarele de confesiune majoritar ortodoxă, precum sârbii, bulgarii, rușii sau grecii, în pofida configurației etnice diferite.

Etnie și limbă latină, apuseană, confesiune și expresie culturală ortodoxă, răsăriteană, fac din poporul român, cu adevărat, o națiune punte între Răsărit și Apus, între Orient și Occident, conferindu-i printre atributele fundamentale, echilibrul și toleranța, deschiderea spre dialog și cooperare, relaționarea fără preconcepții, atât cu spațiul estic, cât și cu cel vestic european.

IV.3.2. Vocația mediatoare și de slujire a Ortodoxiei românești

Această vocație mediatoare ilustrată cel mai bine de expresia *punte între Orient și Occident*, se fundamentează și pe așezarea geografică și itinerariul istoric de până acum, precum și structura culturală și spirituală mărturisesc cu generozitate această realitate. Așa se face că românul poate

fi familiar, paradoxal, dar nu inexplicabil, atât cu italianul, francezul sau spaniolul, cât și cu sârbul, bulgarul, grecul sau rusul, căci zestrea sa spirituală și culturală conține elemente ale tuturor acestor identități. Acest fapt trebuie privit ca o bogăție și o oportunitate de slujire a unității religioase creștine și europene, dar și ca o misiune și o vocație excepțională ce conferă Ortodoxiei românești un rol unic de mediator între spații și culturi religioase și spirituale europene, cu scopul de a conferi echilibru, stabilitate, comunicare și schimb reciproc de valori și experiență.

Într-o altă ordine de idei, mai putem vorbi și despre o mediere în însăși cultura și spațiul răsăritean, căci amprenta diferitelor sedimentări ortodoxe, de factură slavă, greacă sau chiar arabă, evidentă în regiunile istorice românești sau în diferite epoci ale parcursului nostru istoric, a dus la o armonioasă împletire între specificitățile respective, ca, de exemplu, între rigurozitatea și tendința de argumentație a teologiei grecești și spiritul meditativ și foarte duhovnicesc și popular al expresiei teologice slave. Această dublă mediere între Orient și Occident, între Apus și Răsărit, pe de o parte, și în interiorul spațiului răsăritean însuși, pe de alta, ne oferă o imagine cuprinzătoare asupra complexității identității religioase și culturale a românilor.

Latinitate și ortodoxie sunt cele două dominante ale firii românului care au creat o paradigmă de civilizație unică, în care virtuți ale Apusului se combină cu cele ale Răsăritului, pentru a oferi un model de civilizație mediatoare sau intermediară între cele două spații.

Acest caracter de slujire al Ortodoxiei românești apare pregnant în interiorul Ortodoxiei universale însăși, între ortodoxia slavă, cu accentele ei mistico-duhovnicești pronunțate și cea grecească cu specificul ei rațional, argumentativ și polemic evident. Între aceste două tendințe, tradiția confesională românească, cu certe influențe ale ambelor tipologii ortodoxe, are rostul de a le echilibra și de a se constitui într-o slujire proprie Bisericii noastre.

Dintr-o altă abordare, rolul de mediere al Ortodoxiei românești se manifestă și pe plan cultural, căci cultura românească, cu o puternică amprentă eclesială mai cu seamă în latura ei veche, este o cultură de

întâlnire, de mediere și de comunicare a Răsăritului cu Apusul. Această realitate este evidentă nu doar dacă privim cultura prin abordarea ei geografică, cu trăsături specifice fiecărei provincii românești, dar și în ceea ce privește curentele, tendințele, stilul, obiectivele, motivația etc., toate reflectând influențe apusene și răsăritene, în funcție de epocă și de dominantele majore ale timpului.

Din punct de vedere istoric, această metaforă a fost lansată, mai întâi, într-o formă apropiată de Cardinalul Mercier, aflat, în a doua parte a secolului trecut, la București, apoi a fost preluată de Patriarhii Ecumenici Dimitrie și Bartolomeu, dar și de Papa Ioan Paul al II-lea, în cadrul istoricei sale vizite în România din anul 1999. Și astăzi, ea continuă să fie utilizată pentru a exprima o trăsătură specifică a Ortodoxiei românești, dar și pentru a reliefa misiunea ei istorică și profetică.

Un spațiu de întâlnire dintre două lumi, două culturi și două abordări spiritual-religioase trebuie să fie, înainte de toate, un spațiu de dialog, de comunicare și de comuniune. Spațiul românesc are aceste caracteristici prin așezarea sa geografică, prin alcătuirea etnică a locuitorilor săi și prin destinul spiritual și cultural.

IV.3.3. Rolul special al Ortodoxiei românești în aprofundarea dialogului ecumenic

Ortodoxia românească este angajată puternic în mărturia ecumenică, iar amprenta sa istorică o recomandă ca o imagine model, de sinteză, a Răsăritului cu Apusul. Sinteza fericită dintre etnicitate și credință, încă de la începutul istoriei naționale, fac din poporul român un generos mijloc de promovare a unității văzute a Bisericii lui Hristos. La aceasta se adaugă și echilibrul pozițiilor ortodoxe, profunzimea cercetării teologice și experiența relațiilor interconfesionale, de aceea, s-a vorbit despre vocația ecumenică a Ortodoxiei românești, despre destinul său de „*punte între Orient și Occident*”.

Dacă privim în istoria Bisericii noastre, putem cu ușurință observa strânsa comunicare, atât cu ortodoxia greacă, cât și cu cea

slavă. Sunt cunoscute numeroasele danii pe care voievozii români le-au făcut locurilor sfinte de la Ierusalim și Athos, dar și ajutorul acordat tuturor popoarelor ortodoxe din sud-estul european, de la suport financiar, la tipărituri, tipografii, construcții de biserici și altele. Dar, și găzduirea a numeroase înalte fețe bisericești, în special patriarhi de Ierusalim sau Constantinopol, ori găzduirea unor evenimente panortodoxe sau pan-creștine de amploare, cum este de exemplu *Sinodul de la Iași* din anul 1642, ori *A treia Conferință Creștină Europeană* de la Sibiu, din anul 2007 sau evenimente culturale de mare rezonanță, cum este tipărirea pentru prima dată în spațiul ortodox, de către Ieromonahul Macarie a unei cărți: este vorba despre *Liturghierul* din anul 1508.

Exemplele, desigur, ar putea continua, dar ideea centrală este aceasta: spațiul românesc este un spațiu de confluență, de întâlnire și de dialog. Mărturie stă faptul că la noi au lipsit excesele violente, de natură religioasă sau politică, socială sau culturală. Echilibrul este un atribut pe drept cuvânt binemeritat de spiritualitatea și cultura noastră, iar acest fapt creează o uriașă responsabilitate pentru viitor. Deschiderea ecumenică, culturală, europeană și globală este o misiune a Bisericii noastre, parte a slujirii ei și a harismelor sale specifice.

În Europa mileniului al III-lea, această slujire de comunicare și legătură a Bisericii noastre este tot mai pregnantă și mai folositoare, căci comunicarea și dialogul sunt trăsături la ordinea zilei, iar întâlnirile și reuniunile tot mai dese aprofundează rolul Ortodoxiei românești.

Implicarea ecumenică și panortodoxă a Bisericii noastre, dinamică, puternică și frecventă dă mărturie despre asumarea acestui rol mediator și despre conștientizarea imensei responsabilități în fața lui Dumnezeu, a propriilor credincioși și a istoriei cu privire la exercitarea acestei importante slujiri frățești.

Lumea contemporană este marcată într-un mod cu totul nou de dialog, comunicare și cooperare, căci provocările comune ce se află înaintea noastră, indiferent de etnie, religie sau confesiune, cer o aprofundare a colaborării și o urmărire mai intensă a binelui comun.

Îmbinând, cu originalitate și creativitate, moștenirea daco-romană cu cea creștină, românii ortodocși s-au manifestat drept creatori de punți, prin darurile lor naturale, venite atât din Orient, cât și din Occident, astfel că această mediere se manifestă pe trei coordonate: în interiorul Ortodoxiei însăși, între ortodoxia greacă și cea de tradiție slavonă, între lumea apuseană, catolico-protestantă și cea ortodoxă, precum și între spațiul geo-politic apusean și cel răsăritean, așa cum am evidențiat la început.

Deschiderea ecumenică a Bisericii noastre, generoasă și creatoare, respectul reciproc, forța argumentării, ca și responsabilitatea implicării inter-creștine au făcut ca vocea Ortodoxiei românești să fie apreciată și ascultată pe plan ecumenic. Biserica noastră a considerat că dialogul ecumenic este o necesitate firească a contemporaneității, un suport necesar misiunii Bisericii și un respect fidel față de dorința Mântuitorului Hristos.

Virtuțile echilibrului și deschiderii spre dialog a Ortodoxiei românești au fost împărtășite, de-a lungul vremii, de numeroși ierarhi și teologi ai Bisericii noastre, prin activitatea și mărturia lor, astfel că, am putea spune că destinul nostru ecumenic este caracterizat de numeroase mărturii, participări, inițiative, fapte și gesturi istorice, precum și de vocația acelora care, în virtutea normalității lor, slujind idealul unității creștine, s-au constituit în exemple demne de urmat și de noi, construind un drum al încrederii, inițiativei și speranței.

Nenumărați au fost aceia care și-au dedicat viața slujirii unității Bisericii lui Hristos, de aceea, voi aminti doar de câțiva precum: profesorul Vasile Ispir (1886-1947), profesorul Ioan Gh. Savin (1885-1973), Părintele Ioan Bria (1939-2002), Patriarhul Miron Elie Cristea (1868-1939), mitropolitul Nicolae Bălan (1882-1955) etc. Sigur că, și astăzi, această efervescență a angajamentului ecumenic este mare, iar destui ierarhi, teologi și tineri generoși următori ai vocației lor merg pe acest drum. Bine cumpăniți, echilibrați, curajoși și profunzi, dar, întotdeauna credincioși fii ai Bisericii noastre, teologii românii au considerat că angajamentul și slujirea ecumenică presupune promovarea unei Ortodoxii puternice, deschise, autentice, generoase, atentă la nevoile lumii și receptivă la provocările contemporaneității, neruptă de propria

tradiție, dar eliberată de orice izolare, exclusivism și absolutism, în spiritul tradiției deschise de numeroși Părinți ai Bisericii, care au încercat să fie punți de legătură între cultura Orientului și cea a Occidentului, toate acestea fără a crede măcar un moment că implicarea ecumenică înseamnă renunțarea la propria identitate sau implicarea vreunui amestec sau împrumut confesional.

Toți Patriarhii Bisericii Ortodoxe Române, receptivi la faptul că timpul dezbinării a trecut, au fost deschiși față de dialogul ecumenic, susținând deschiderea și angajarea entuziastă a Bisericii noastre în mișcarea ecumenică. O mărturie a acestei realități este dată și de participarea Ortodoxiei noastre românești la evenimentele ecumenice majore, implicarea în Consiliul Mondial al Bisericilor, desfășurarea de activități și acțiuni ecumenice concrete, schimburile de studenți și de profesori dintre școlile de teologie românească și cele apusene, ceea ce a conferit Ortodoxiei românești profunzime, vigoare, actualitate, curaj și vitalitate, dar, în același timp, i-a adus experiență cu modernitatea, evitând, pe cât a fost posibil, derapajele prin care alte tradiții religioase au trecut. Dacă ar fi să amintim câteva elemente importante ale deschiderii ecumenice a Bisericii noastre, ar trebui să amintim de întâlnirile bilaterale sau multilaterale ale Bisericii noastre cu cultele din țara noastră, dialogul teologic cu Biserica Catolică, Biserica Veche Catolică, Bisericile Orientale, Biserica Anglicană ori Bisericile Protestante, desfășurate în spirit frățesc și rodnic, vizita Papei Ioan-Paul al II-lea în România, prima vizită a unui Suveran Pontif într-o țară cu populație majoritar ortodoxă etc.

Implicarea Ortodoxiei românești manifestă, nu doar aceste lucruri, dar și ospitalitatea, bunăvoința, respectul alterității și entuziasmul întâlnirii, calități caracteristice firii românului. Acestea se văd și din caracterul misionar al Ortodoxiei românești, orientat spre cele mai noi preocupări ale poporului lui Dumnezeu, dar și spre cele mai noi provocări ale contemporaneității, precum și în ceea ce privește dialogul ecumenic, unde Biserica noastră se află în avangarda acestui fenomen caracteristic timpului nostru.

Construcția comună europeană are în mod cert o dominantă religioasă fără de care nu putem vorbi despre o comunitate și o uniune

viabilă, durabilă și stabilă, ori tocmai aici transpare cel mai bine rolul și slujirea românilor și a Bisericii lor Ortodoxe, de a fi punte între culturi și tradiții confesionale, pentru ca experiența istorică comună și tezaurul spiritual și cultural să poată fi un bun cât mai larg accesibil și să servească unității, cooperării și solidarității creștine și umane.

Biserica Ortodoxă Română este tot mai cunoscută în Europa, nu doar datorită faptului că este cea mai numeroasă Biserică Ortodoxă din Uniunea Europeană, dar și datorită implicării ei sociale, accesării de fonduri structurale europene sau participării la diferite manifestări publice, ci și prin intermediul unei masive prezențe românești în state ale Uniunii Europene, datorate imigrației. Românii ortodocși intră în dialog cu membrii comunităților unde s-au integrat și fac cunoscută Ortodoxia românească. Aceste lucruri au determinat instituțiile europene să acorde o atenție deosebită Bisericii Ortodoxe Române, de a favoriza dialogul și colaborarea, de a colabora pentru adâncirea unității europene, a construcției comune europene. Biserica Ortodoxă Română este interesată, în dialogul cu instituțiile europene, de a colabora *pentru susținerea, prin toate mijloacele, a promovării demnității și a libertății umane, adică, în mod indirect, a respectării vieții, a ființei umane și a tuturor manifestărilor ei, dar și a afirmării* aportului creștin la civilizația europeană. *De asemenea, la nivel instituțional eclesial se acționează pentru crearea unui cadru legislativ care să susțină această colaborare,* mărturie comună de solidaritate și angajament social, *dar și misiunea proprie a Bisericii noastre. Ortodoxia românească a demonstrat că poate susține numeroase proiecte și programe sociale care să contribuie la mai binele cetățenilor români, membri ai U.E., dar și la stabilitatea, prosperitatea și sustenabilitatea acestei părți a continentului nostru.*

De jumătate de secol, Ortodoxia românească face parte din Consiliul Mondial al Bisericilor (C.M.B.), adică de la 20 noiembrie 1961, de când, cu prilejul Adunării Generale a C.M.B., a fost primită ca membru cu drepturi depline în acest important organism ecumenic. Se remarcă prezența multor membri ortodocși în organismele de conducere ale C.M.B., în comisii sau în instituții educaționale, dar și contribuția acestora la bunul mers al

organismelor C.M.B. și, aici, amintesc introducerea sistemului decizional prin consens și inserarea în documentele și în temele de discuție ale C.M.B. a perspectivei religios-spirituale specifică Ortodoxiei. De asemenea, în numeroase documente ecumenice au fost inserate multe dintre valorile spiritualității noastre ortodoxe, concepte ori termeni, precum: energie, transfigurare sau dimensiunea cosmică a mântuirii.

Biserica noastră a considerat că dialogul ecumenic este o necesitate firească a contemporaneității, un suport necesar misiunii Bisericii și respectul fidel față de dorința Mântuitorului Hristos. Astfel că, deschiderea ecumenică a Bisericii noastre, deplină și creatoare, respectul reciproc, forța argumentării, ca și responsabilitatea implicării inter-creștine au făcut ca vocea Ortodoxiei românești să fie apreciată și ascultată pe plan ecumenic. Implicarea Bisericii noastre manifestă nu doar aceste lucruri, dar și ospitalitatea, bunăvoința, respectul alterității și entuziasmul întâlnirii, calități caracteristice firii românului. Acestea se văd și din caracterul misionar ortodox român, orientat spre cele mai noi preocupări ale poporului lui Dumnezeu, dar și spre cele mai noi provocări ale contemporaneității, precum și în ceea ce privește dialogul ecumenic, unde Biserica noastră se află în avangarda acestui fenomen caracteristic timpului nostru.

Implicarea în mișcarea ecumenică, în dialogul intercreștin este, pentru Biserica noastră, în permanență, o ocazie potrivită de a afirma Ortodoxia și valorile ei axiale și nepieritoare, bogăția experienței și vieții ei în Hristos Domnul, frumusețea spiritualității, daruri care trebuie împărtășite tuturor celorlalți creștini, ca și aceștia să se bucure și să ajungă la adevărata credință. Pleroma ortodoxă română este o comunitate polifonică și policentrică, având în vedere faptul că structura tradiției prin inculturație, adică echilibrul dintre Evanghelie, cultură, națiune și Biserică, s-a realizat pe pământul românesc într-un mod fericit. Necesitatea aprofundării unității Bisericii lui Hristos, a unei tot mai bune colaborări intercreștine, reiese cel mai bine din aceea că provocările postmodernismului, problemele lumii noastre, cu accentuarea majoră a secularismului, a superficialității și a materialismului cer, cu necesitate, un răspuns creștin unitar, bine articulat și solid. Lumea noastră are

nevoie de mărturia unității, nu doar ca să creadă, ci să creadă cu putere multă, pentru ca împreună cu acea forță indestructibilă a solidarității și a fraternității să schimbăm lumea, în lumina magnifică a Învierii Domnului, a Evangheliei Sale de viață dătătoare.

Biserica noastră Ortodoxă are, în spațiul religios și creștin, o amprentă specifică, dată, deci, atât de faptul că românii sunt un popor de origine latină, dar aparțin tradiției creștine răsăritene, cât și experiența istorică, poziționarea geografică și direcțiile de orientare culturală și de civilizație. Echilibrată, dar viguroasă, rațională și mistică, în același timp, Ortodoxia românească este, cu adevărat, un spațiu de întâlnire între Răsărit și Apus, dar și o paradigmă misionară specifică.

Frumoasa sinteză dintre națiune și credință, chiar de la debutul în istorie, fac din români și din Ortodoxia românească un mijloc potrivit de slujire a unității văzute a Bisericii lui Hristos. Bineînțeles că, la toate acestea se mai poate adăuga și fermitatea și nuanțarea poziției teologice, adâncimea și intensitatea studiilor de teologie, ca și istoricul experiențelor întru dialog ale Ortodoxiei românești.

Bibliografie: ***, *Autocefalie și comuniune*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010; ***, *Papa Ioan Paul al II-lea în România, Discursuri și omilii,* Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice din București, București, 1999; Pr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară,* Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; Pr. Ion Bria, *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române,* Ed. Trinitas, Iași, 1995; Pr. I. Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Olivier Clément, *Adevăr și libertate, Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, trad. Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997; Arhid. Ioan Ică jr, Marani Germano, *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective,* Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Pr. Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000.*

Dialog teologic și ecumenic, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; † Nifon Mihăiță, *Ortodoxie și Ecumenism*, Ed. Asa, București, 2000; † Nifon Mihăiță, *Misologie creștină,* Ed. Asa, București, 2005; † Nifon Mihăiță, *Misiune, pastorație și slujire ecumenică,* Ed. Valahia University Press, București, 2009; † Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979; André Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. Jurnalul de Conciliu*, Ed. Anastasia, București, 2004; Pr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxia Românească*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Ed. Bizantină, București, 2003; Vladimir Zielinsky, *Dincolo de Ecumenism*, Ed. Anastasia, București, 1998.

IV.4. Misiunea Bisericii în contextul secularizării, globalizării și pluralismului (Pr. prof. dr. Cristinel Ioja)

IV.4.1. Misiunea Bisericii în contextul secularizării

Ce este secularizarea? Termenul *secularizare* trimite la *saeculum* și definește un proces istoric, social, cultural de separare a omului de datul Revelației și implicit de dogme și de viziunea creștină, eclesială, duhovnicească, asupra lumii și vieții. Secularizarea înseamnă un fel de intrare în secol, cu accentul pe imanent, pe istorie, a unei societăți în care Biserica, în calitatea ei de imagine a Împărăției lui Dumnezeu, nu mai are un loc central. Sub influențele secularizării, lumea înregistrează adevărate mutații sociale, umane, culturale, economice și de raportare la valorile creștine eclesiale. Într-o societate secularizată, puterea politică, economia, societatea, cultura în ansamblul ei își dobândesc autonomia față de Biserică. Totuși, secularizarea nu presupune părăsirea masivă a Bisericii de către oameni – deși și acest fenomen este prezent într-un mod evident –, ci constituie formarea unui cadru de viață și de gândire care nu mai face apel la dimensiunea eclesială a vieții, aspectele

religioase trecând în sfera privată a experienței omului. Secularizarea nu presupune irelevanța socială a religiei, dimpotrivă, religia poate juca în continuare un rol însemnat în viața personală și cea socială, însă fără a putea influența decisiv structura și problemele societății în general, ea rămânând o voce printre altele, prea puțin importantă pentru a mișca ansamblul social, politic și economic în direcția dorită de ea. Mai mult decât atât, orice încercare de impunere a unor norme religioase într-o societate secularizată naște conflicte care, în viziunea multor oameni, se identifică cu subminarea libertății sau cu o întoarcere spre epocile întunecate ale istoriei.

Procesul secularizării, care are ca fundament dihotomia dintre Dumnezeu și lume, a dus la raționalizarea excesivă a credinței, la autonomizarea omului, la transferarea credinței în sfera privată sau, altfel spus, la privatizarea credinței. Secularizarea pierde din orizontul preocupărilor ei unitatea interioară a cosmosului, separându-l într-un mod fals într-o ordine naturală, autonomă și omogenă și o ordine inteligibilă, transcendentă celei naturale și implicit unitatea interioară a omului, lăsat pradă patimilor și propriilor iluzii. Părintele profesor Dumitru Popescu, analizând conceptul de secularizare și consecințele ce decurg din aceasta, arată că „la baza procesului de secularizare se află trei elemente, și anume: izolarea lui Dumnezeu în transcendent, autonomia creației și a rațiunii umane și dominarea lumii de către om. La originea acestui proces de secularizare nu se află revelația Noului Testament, fiindcă Scriptura nu pledează niciodată în favoarea separației dintre creație și Creatorul ei, ci o gravă eroare teologică ce a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Dumnezeu a fost eliminat pur și simplu de mintea omului din realitatea lumii văzute, fizice sau materiale, pentru a fi cantonat în sfera subiectivității umane. Pe această cale, religia și-a pierdut rolul ei dominant în societate, începând cu epoca iluministă, și a fost privatizată, transformată într-o simplă convingere subiectivă, devenind un sistem de valori, alături de alte sisteme marginale". Anastasios Yannoulatos face o radiografie a consecințelor secularizării, printre care enumeră:

a) contradictoriul sentiment de putere și, concomitent, de neputință extremă;

b) asigurări în ceea ce privește dominarea unei libertăți generale și, concomitent, trăirea individuală a lipsei de libertate;

c) integrarea într-o familie care cuprinde lumea întreagă și, totodată, tragicul sentiment al izolării;

d) de multe decenii, oameni, popoare, asociații și instituții laudă pacea, concomitent, mulți se întreabă dacă nu cumva pacea pentru cei puternici nu înseamnă o viață confortabilă și prielnică pentru oprimarea celor lipsiți;

e) războiul este transferat și la nivelul corporațiilor și societăților economice. Imaginea secularizării este astăzi una dezolantă, cu toate aspectele ei pozitive de îmbunătățire a vieții, de libertăți, de progres științific și tehnologic, întrucât se observă tot mai pregnant o trecere de la o *secularizare umanistă* la un *secularism dezumanizant*, de negare a persoanei umane și a lumii – creație a lui Dumnezeu. De fapt, secularismul este consecința firească a unei umanități autonome și secularizate care, de câteva secole încoace, și-a organizat viața la toate nivelurile societății mai mult după voia omului și mai puțin după voia lui Dumnezeu. Însă, „moartea lui Dumnezeu" atrage după sine moartea omului, care nu-și mai găsește sensul existenței sale, situat fiind în afara legăturii ontologice cu Modelul său, descoperit în Hristos, Logosul Întrupat.

Teologia ortodoxă, în misiunea ei, va afirma întotdeauna că societatea secularizată are nevoie de dimensiunea spirituală a realității întrupată în Biserică, are nevoie de profunzimile unei vieți care să unească diviziunile într-o diversitate creatoare, fără confuzii și amestecări periculoase. O reorientare din interior a societății secularizate, cu toate aspectele acesteia, nu poate avea loc fără perspectiva spiritualității creștine răsăritene, propuse de Biserică, atât la nivel antropologic, cât și cosmologic și sociologic. Perspectiva pe care o propune teologia ortodoxă depășește în Hristos Logosul întrupat atât istorismul și umanismul autonom, cât și acosmismul, ridicând omul, societatea și lumea spre sensul autentic, curat și suprem al

existenței lor, identificând resorturile interioare ale menirii lor și disponibilitatea soteriologică făcută posibilă prin Iisus Hristos.

În acest sens, este nevoie de asimilarea și evidențierea corpusului doctrinar al Bisericii, având totodată deschidere spre problemele și provocările actuale, ferindu-ne, astfel, atât de intelectualizarea credinței, prin acceptarea secularizării în teologia Bisericii și în viața noastră, cât și de reducerea credinței la sentimente și practici individualiste, prin acceptarea pietismului în teologia și în viața noastră. Aceste două tendințe caricaturizează în linii generale trăirea și viața creștină, contribuind astfel la dezintegrarea treptată a conștiinței eclesiale. Este foarte important pentru teologia Bisericii în vederea misiunii ei să găsească relația dintre planul doctrinei și vieții Bisericii și planul vieții cotidiene, măcinate de individualism, hedonism, consumism și idolatrie. Această misiune nu este deloc ușoară, dar nici inaccesibilă; ea este salvatoare. Sf. Vasile cel Mare spune, în acest sens: „învățătura despre felul în care trebuie să trăiască creștinul n-are nevoie atât de mult de cuvinte, cât mai ales de pilda zilnică". Deci, a vorbi cu convingere lumii contemporane despre Hristos nu o putem face decât integrați sacramental-eclesial. Această mărturisire personal-comunitară constituie misiunea primordială a teologiei și a slujirii pastorale a Bisericii în contextul actual. Părintele George Florovski afirmă și el: „În timpul de față suntem din ce în ce mai convinși că «teologia faptelor» este singura teologie ortodoxă sănătoasă. Este Biblică. Este Patristică. Este în conformitate deplină cu «cugetul Bisericii»".

Misiunii Bisericii, într-o lume secularizată, îi revine rolul decisiv de a inspira structurile și factorii decizionali ai lumii spre o asumare conștientă și responsabilă a voii lui Dumnezeu, descoperită în istorie în și prin Iisus Hristos. Această „inspirație" trebuie centrată în dogmele, spiritualitatea, Liturghia și experiența Bisericii.

IV.4.2. Misiunea Bisericii în contextul globalizării

Ce este globalizarea, ce este această mișcare amplă ce pare a nivela prin sinteză identitatea diversificată a lumii? Globalizarea este un

fenomen ireversibil, complex, prin care sunt puse în lumină manifestările autonome și sincretist-relative ale omului, valorile științei și cele ale tehnicii, ale consumismului și utilitarismului, ale hedonismului și pan-sexualismului. Globalizarea deschide perspectivele unei uriașe transformări economice, culturale și religioase a lumii actuale, centrate în ceea ce dorește omul autonom și indiferent religios. Prin globalizare, creștinismul este supus la anumite presiuni și provocări fără precedent: provocarea de a fi subjugat prin economie/consumism, cultură autonomă/individualism și sincretism/relativism. Aceste manifestări complexe determină și structurează traiectoria culturală și socială actuală, raportarea omului la valorile tradiționale și disponibilitatea acestuia pentru integrare într-o lume globală, sincretistă și relativă din punct de vedere religios. Sunt puse sub o presiune teribilă valorile religioase și culturale ale creștinismului european, în general, și valorile eclesiale, culturale și comunitar-personale ale Ortodoxiei, în special.

Cu toate aceste provocări, globalizarea nu este, pentru Biserică, ceva demonic de care este necesar să ne ferim, ci este un fenomen pe care trebuie să-l înțelegem și înainte de a ne retrage din calea lui nivelatoare, trebuie să-l asumăm critic, din perspectiva Revelației împlinită și desăvârșită în Hristos și a vieții Bisericii ce descoperă lumii viața în Hristos. Globalizarea nu este ceva rău în sine, ci este un fenomen ireversibil care are un caracter *ambivalent*, în sensul că dă posibilitatea nu numai „răului" să se exprime în diversitatea manifestării lui și, astfel, să influențeze atitudinile oamenilor la nivel global, în special prin medii, ci dă posibilitatea și „binelui" să se exprime și să influențeze conștiințele și atitudinile oamenilor la nivel global. Biserica nu trebuie să facă pasul înapoi dinaintea acestui fenomen, demonizându-l sau ignorându-l, ci trebuie să se folosească de oportunitățile acestui fenomen pentru a-și vesti în lume adevărul ce o definește ca viață nouă. Globalizarea stilurilor de viață și de consum, globalizarea pieței, a finanțelor și a culturii, toate aceste aspecte provoacă ethosul Bisericii, privit în perspectiva dimensiunii universale a mesajului mântuitor al lui Hristos. Pentru aceasta, Biserica are nevoie să înțeleagă procesele globalizării, motivațiile și

scopurile ei, modalitatea în care acestea influențează viața spirituală și socială a oamenilor și nu mai puțin cea religioasă.

Totodată, este necesar ca Biserica să conștientizeze faptul că își desfășoară misiunea ei în interiorul acestui fenomen, care a cuprins lumea, și astfel să caute soluțiile misionare, pastorale și apologetice, pentru a transforma lumea din interiorul acestui fenomen. Prin urmare, trebuie să fim preocupați de modul în care vom valorifica acest „fenomen" și nu cum îl vom demoniza. În același timp, suntem chemați să arătăm lumii valoarea culturii creștine care are nu doar o dimensiune orizontală, ci este inspirată și centrată în Revelația lui Dumnezeu, în experiența Bisericii și în viețile sfinților.

Cultura Bisericii – care are ca scop sfințenia – se poate vesti cu toată bogăția de sensuri și experiențe întregii lumii, tocmai din interiorul acestui fenomen, Biserica având o iradiere socială intrinsecă modului ei de a fi. În acest sens, Biserica poate uza nu numai de mijloacele ei misionare, ci și de mijloacele lumii contemporane, globalizate, cum sunt știința, tehnica, mediile, etc., pentru a-și face cunoscută viața sa, cultura sa, cultură menită să dăruiască omului un sens superior, într-o lume care își pierde tot mai mult sensul. Astfel, Biserica este chemată, ca odinioară când Sf. Apostol Pavel în Areopag, în *arena* lumii actuale pentru a-i vesti acesteia, în mijlocul idolilor ei, viața și cultura sa, concentrate în Hristos și în viețile sfinților.

Și Sf. Apostol Pavel a mărturisit pe Hristos Cel răstignit și înviat într-o lume ce concentra în ea supremația culturii antice, idolatre, fiind în minoritate și într-un context indiferent față de El pentru că nu-L cunoștea (*Faptele Apostolilor* 17, 16-23). Biserica este chemată să mărturisească astăzi în minoritate și tot într-un context idolatru, global, pe Hristos Cel răstignit și înviat, ca sens al omului și al lumii. Sfântul Pavel mărturisește cele despre Hristos „în mijlocul lor", iar Biserica va mărturisi cele despre Hristos în „mijlocul lumii", în mijlocul unei lumi globalizate, unde sunt creștini și necreștini, ortodocși și neortodocși, credincioși și necredincioși. Pentru mulți dintre aceștia, Hristos este un Dumnezeu străin, un *Dumnezeu necunoscut* în comparație cu idolii și dumnezeii acestei lumi. Este

necunoscut pentru că se vestește pe Sine lumii prin Biserică, fiind Învierea și Viața, în timp ce lumea de azi, așa cum se arată în manifestările ei, nu prea mai crede în înviere și în viața veșnică, personificate în Hristos. Aceasta nu înseamnă că oamenii de astăzi nu caută să afle – ca și filosofii din Areopag – și să-și aline dorul esențial al ființei lor, dor care nu poate fi nici pe departe împlinit de societatea de consum, de știință, de tehnică sau de exacerbarea patimilor individuale și colective. Să nu uităm că Biserica a mai fost și în primele veacuri minoritară și nu a dispus de mijloacele de comunicare specifice societății globalizate de astăzi. Mai mult, a fost persecutată, dar a devenit majoritară prin viețile sfinților ei, a celor care nu numai că au vestit, ci în primul rând au trăit viața lor fiind vestirea lor și a Bisericii prin excelență. Biserica a angajat un dialog cu lumea de atunci prin sfinții ei; însuși Hristos a dialogat cu lumea de atunci prin sfinții Săi, adresându-i chemări la un nou sens și la o nouă viață. Lupta s-a dus pentru câștigarea fiecărui om la exigențele Evangheliei, și avea conotații soteriologice-eclesiale și comunionale și nu mai puțin de responsabilitate creștină în societate.

De aceea, Biserica poate oferi lumii, în mod autentic, modelul unei unificări reale care să fie în concordanță cu aspirațiile ontologic-personale ale omului. Biserica poate oferi, și oferă lumii, fără ca prin aceasta să cadă în auto-suficiență, modelul unității Persoanei divino-umane a lui Hristos și, prin extindere, modelul întrupării acestei unități în viețile sfinților – oameni din diferite neamuri – care dau mărturie nu numai despre depășirea sciziunilor lumii și ale vieții, ci și despre universalitatea acestui model. Biserica are nenumărate exemple prin care oamenii sfinți au devenit oameni universali, actualizând în diferite contexte istorice universalitatea și misterul mântuirii în Hristos. De asemenea, Biserica poate arăta într-o lume globalizată și secularizată că are posibilitatea să ofere în Hristos un model de viață în care fiecare persoană umană contează dimpreună cu comunitatea din care face parte, comunitate ce rămâne în comuniune cu alte și alte comunități în Hristos.

Astfel, fiecare persoană umană poate depăși, în Hristos și în Biserică, sciziunea propriei vieți, separația de celelalte persoane, separația de

Dumnezeu și adversitatea și separația față de cosmosul în care trăiește. Această unificare a lumii în Hristos nu va anula unificarea economică, culturală sau socială a lumii. Dimpotrivă o va soluționa, întări și menține, așa cum sufletul ține trupul. Această intensificare a unității lumii în Hristos, va facilita, totodată, trecerea lumii spre comuniune, solidaritate, cunoaștere, prosperitate, dreptate, adevăr, dincolo de atitudini exacerbate și generalizate ale egoismului, abuzului, intoleranței, exploatării, injustiției și idolatrizării. Această perspectivă a universalității lumii în Hristos se realizează în Biserică și prin Biserică și poate fi o soluție demnă de asumat într-o lume globalizată. Aceasta pentru că Modelul Hristos, întrupat în Biserică și în sfinți, depășește schemele ideologice ale modernității și postmodernității, schemele ideologice ale secularizării și globalizării privind unitatea lumii și a omului într-o lume globalizată. Aceste scheme ideologice promovează o unitate exterioară, artificială și conjuncturală fundamentată pe idei și viziuni imanente și pur biologice, care pot fi depășite și plinite prin viziunea duhovnicească și unitar-perihoretică a Bisericii, mărturisită lumii într-un mod viu și exemplar în viețile sfinților, oameni reunificați și reînnoiți în Hristos și în Biserică.

Modelul Hristos întrupat în Biserică va trece în viața oamenilor prin mărturisirea sfinților, pentru ca oamenii să experimenteze în mod liber și conștient mișcarea ascendentă a reunificării lor în Hristos, prin Biserică. Fără o astfel de asumare mărturisitoare a Bisericii în lumea globalizată nu vom putea nici schimba lumea, nici întrupa pe Hristos ca model al unității lumii, în conștiința universală a lumii.

Biserica, prin desfășurarea conștiinței sale în lume, prin conștiința sfinților, va face nu numai dovada particularului, ci și a universalului, particular și universal care în Hristos își vor găsi exprimarea autenticității nu numai aici pe pământ, ci și în Împărăție. Când vorbim despre „conștiința sfinților" ne referim nu doar la sfinții care au trecut la cele veșnice, ci și la noi, creștinii, chemați să devenim sfinți, să mărturisim în lume adevărul sfințeniei lui Hristos și al sfinților.

Astfel, universalitatea vieții în Hristos ca model al Bisericii se desfășoară în lume prin viețile sfinților, devenind înăuntrul lumii *germenele*

reunificării lumii în Hristos și în Biserică. Prin aceasta, universalitatea devine o realitate a vieții creștine, angajate pe drumul sfințeniei în Hristos și în Biserică, prin care se lucrează încă de aici Taina Împărăției, menită să cuprindă întreaga lume în iubirea lui Hristos.

Fenomenul globalizării, în perspectivă economică, culturală, informativă, de comunicare sau de mobilitate geografică, are în centrul său omul, omul lumii de astăzi care generează acțiuni diverse și înregistrează rezultatul lor, având avantaje și dezavantaje materiale și având avantaje și dezavantaje spirituale. Un fapt este evident, acela că, în cadrul acestui fenomen, omul își schimbă treptat poziția față de modelul societăților tradiționale și, în special, poziția față de modul de viață al Bisericii. El caută prin intermediul acestui fenomen – fiind prin secularizare și autonomizare o „ființă fără rădăcini" – alte și alte experiențe religioase care implică alte religii și alte culturi.

În ce măsură Bisericile creștine sunt pregătite să facă față fenomenului sincretist într-o lume globalizată? Globalizarea deschide înaintea Bisericii spațiul celei mai mari provocări a ultimelor secole, și anume posibilitatea câștigării lumii pentru Hristos sau pierderea lumii într-un sincretism în care raportarea acesteia la viața Bisericii va fi confuză și distorsionată îngrijorător. Expansiunea religiilor și cultelor orientale este extrem de rapidă și virulentă pentru orizontul de așteptări al omului contemporan, lipsit de o viziune clară asupra propriei religii, *pierdut*, de foarte multe ori, am putea spune, în propria religie, prin necunoașterea experienței și profunzimilor ei. Ortodoxia nu va putea face misiune evitând fenomenul globalizării, ci doar folosindu-se de oportunitățile pozitive ale acestuia. Desigur, acest fapt nu se poate realiza dintr-o dată, ci treptat, printr-o re-convertire a lumii în care Biserica este minoritară, înspre o lume în care Biserica să devină majoritară, având ca mediu al acestei convertiri modelul și iubirea comunităților Bisericii și exemplul și mărturisirea sfinților.

Dacă lumea actuală își vestește la nivel global setul ei de valori și nonvalori, prin intermediul mijloacelor de comunicare, de ce creștinii și Biserica noastră să nu vestească valorile Evangheliei lui Hristos prin

intermediul acestor mijloace? Desigur, acest mod nou de vestire implică un privilegiu, dar și o mare provocare la adresa misiunii Bisericii în secolul al XXI-lea. Dacă în lumea globalizată se transmite cu repeziciune setul de valori și nonvalori al diferitelor concepții și idei care privesc lumea și omul, de la cele secularizate și ateiste până la cele nihiliste și sincretiste, este necesar ca Biserica să-și regândească misiunea ei ca răspuns la aceste provocări, transmițând lumii – în contextul și cu mijloacele lumii în care mărturisește – în contrapondere cu aceste concepții, modul ei de viață, cultura ei. Numai așa va reuși să pună sub presiune conștiința globală și secularizată a umanității în secolul al XXI-lea și, de aici, în secolele care vor urma și să conducă lumea spre Împărăție.

IV.4.3. Misiunea Bisericii în contextul pluralismului

Biserica Ortodoxă, într-o societate pluralistă, globalizată și secularizată, se confruntă cu anumite provocări:

1) relativizarea Tradiției Bisericii și a spiritualității creștine și confuzia dintre Tradiție și tradiții cu accentul pe cele din urmă;

2) privatizarea credinței și proliferarea individualismului religios;

3) micșorarea impactului ethosului ortodox în societate unde concepțiile utilitariste și consumiste, bazate pe progresul tehnologiei, al mediilor și pe exacerbarea dorințelor, câștigă teren;

4) relativizarea absolutului și absolutizarea relativului, așa încât, noțiunea de *adevăr,* în sensul Revelației, suferă în toate domeniile o relativizare crescândă, adevărul fiind mai mult legat de opțiunile *individului*.

Problema fundamentală a lumii de azi este aceea că, prin intermediul unei „gândiri utilitariste", subordonează politica, societatea, cultura, religia, sferei economice și tehnologice, oferind iluzia construirii unei vieți fericite aici pe pământ, un fel de rai pământesc, fără Biserică, fără dogme, fără ierarhie, fără credință, fără Dumnezeu și chiar fără religie. După această mentalitate, împlinirea omului nu se realizează însă

în acest „rai", prin credința în Dumnezeu și virtuți ca întrupare variată a acestei credințe, ci prin credința în puterile omului și ale tehnologiei, prin întreaga atmosferă pe care lumea o întreține în satisfacerea plăcerilor omului. Adevărul Evangheliei lui Hristos, prezent și viu în Biserică, începe să sufere o relativizare în conștiința creștinilor și, dacă nu este înlocuit cu alte „adevăruri" economice, politice, culturale, sociale, științifice, este ignorat sau receptat confuz.

Dintr-o asemenea conjunctură a apărut și s-a extins în conștiința multor „creștini" și ideea că creștinismul nu este singurul adevăr care duce la mântuire, ci este doar unul dintre marile adevăruri ale religiilor lumii, sau că Ortodoxia nu este singura Biserică ce duce la mântuire – *Una Sancta* –, ci este una dintre Biserici și Confesiuni și, mai nou, Evanghelia, așa cum a fost ea integrată în canonul biblic, nu este singura autentică, ci mai sunt și altele pe care Biserica primelor veacuri le-a eludat intenționat, pecetluind fără obiectivitate canonul biblic, sau că Hristos nu este Dumnezeu și Om, ci numai om, un om harismatic, un înțelept plasat în contexte istorice și existențiale confuze. Astfel, în toate aceste cazuri, *opțiunea individualistă* poate confecționa și alege o concepție sau alta dintre multe, pe care o împodobește cu florile unui adevăr trecător, menit însă să dărâme orice adevăr peren în conștiința subiectului uman. Mai mult, opțiunea individualistă a omului poate confecționa o credință sincretistă, preluând din mai multe religii sau tradiții religioase aspectele care îi convin și pe care le unifică prin sinteză sau alăturare, în manifestările vieții.

Cu alte cuvinte, omul actual își formează și aderă treptat la un alt set de valori decât cele ale Bisericii, accentul receptării dogmelor Bisericii fiind pus nu pe obiectivitatea Revelației, ci pe subiectivitatea individului. În contextul actual, pluralist și sincretist, individul dă valoare Bisericii, dogmelor, tradițiilor, în măsura în care le receptează și le acceptă sau nu. De aceea, omul este liber să aleagă din „piața" globală a religiilor, credințelor, concepțiilor și filosofiilor lumii, elemente care îi convin și pe care le integrează într-un mod individualist-sincretist de viață. Receptarea fără discernământ a mesajului mass-media contribuie din plin la accentuarea acestor aspecte, globalizarea fiind legată de sincretism

religios și de afirmarea individului în conștiința globală a lumii virtuale. Această conștiință statuează un nou mod de a fi al omului, de a iubi, de a se comporta, de a se amuza, de a munci, de a face, de a produce, de a consuma, de a reacționa, de a călători, de a descoperi, de a apărea, de a comunica, de a învăța. Conștiința universală de factură sincretistă, susținută prin medii, își are preoții ei, ierarhiile ei, sărbătorile ei, adunările ei, competițiile ei, distracțiile ei, idolii ei, dumnezeii ei, caravanele ei, deci un alt ethos decât cel al Bisericii lui Hristos. Toate acestea sunt mult mai familiare pentru conștiința globală a oamenilor, decât conștiința eclesială a vieții creștine. Mai mult, chiar și pentru mulți creștini, aceste manifestări întreținute prin medii, devin mai urmărite și mai „gustate" decât credința și viața lor în Hristos și în Biserică.

Viziunea economică și consumistă a omului face din religie un auxiliar al acestuia, iar prin globalizare, orice religie – cu unele excepții – devine determinată de această viziune și nu invers. Există un singur Dumnezeu, afirmă tot mai mulți formatori de opinie, și nicio religie nu deține în mod absolut adevărul. Adevărul universal în care noi trebuie să credem și pe care să-l mărturisim este economia și consumismul, este ceea ce cade sub simțuri și-mi satisface imediat plăcerea sau puterea autonomă a omului de a deveni *dumnezeu*. Așa se ajunge la proclamarea consumului ca formă supremă de religiozitate care le structurează treptat pe celelalte și la afirmarea omului ca stăpân autonom al universului. Viața umană însăși tinde să se reducă la acest joc periculos al *producției excesive* și *consumului excesiv*, omul fiind confiscat și înrobit de seducțiile acestui joc al posesiunii, care dă iluzia puterii și în ultimă instanță chiar iluzia nemuririi.

Aceste tendințe creează în parohii – mai mult decât modernitatea –, printr-un intens proces de privatizare a credinței, ca prelungire în spațiul religios a individualismului, cadrele mentale și comportamentale ale unui creștinism fără Biserică. Adică Dumnezeu – Da, Biserică/Ierarhie – Nu. Apare un nou tip de creștin – pe lângă cel idolatru care duce o viață duplicitară între Biserică și lume –, un creștin care afirmă că crede în Dumnezeu, se roagă lui Dumnezeu, însă neagă rolul fundamental al Bisericii, importanța ei în a-L face prezent pe Dumnezeu în lume și în

viața umană, în vederea desăvârșirii. Iată, noi citim Biblia, chiar ne rugăm din când în când, obligațiile financiare pentru Biserică le-am achitat, Biserica să se roage pentru noi – afirmă mulți creștini –, dar știți, la Biserică nu mergem, nu avem timp sau nu ne interesează. Prin această atitudine, conștiința eclesială a identității creștine este fracturată, iar receptarea și experierea dogmelor și spiritualității Bisericii devine deficitară, dacă nu chiar absentă.

Desăvârșirea este căutată individualist, în afara spațiului personalist-comunitar al Bisericii, în afara dimensiunii experimentale a dogmelor ce implică relații interpersonale între oameni și între oameni și Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte, desăvârșirea este căutată într-un mod autonom, printr-un apel susținut la unele practici sincretiste de factură panteistă, din sfera religiilor orientale sau din puzderia concepțiilor și sistemelor religioase. Peste toate aceste tendințe individualiste și autonome, se caută desăvârșirea omului prin știință și tehnică, prin consumism sau printr-o pătimașă exaltare a trupului în variate manifestări și forme idolatre. În lumea de astăzi există, așadar, o confuzie între autentic și neautentic.

A distinge între autentic și neautentic este misiunea cea mai urgentă a Bisericii în lumea de azi. Distingerea absolutului de relativ se pare a fi problema cea mai urgentă de care teologii ortodocși de azi trebuie să se ocupe. Misiunea lor este, în această privință, una vie și constructivă, ea trebuind să conducă la o repunere în valoare a naturii și a rolului Bisericii în lume. Căci numai prin descoperirea și contemplarea a ceea ce este absolut vor putea, în deplină siguranță, să se orienteze în masa tradițiilor omenești, pentru a conduce lumea spre ceea ce este autentic creștin. Prin urmare, este nevoie ca teologia și Biserica, în ansamblul lor, să reflecteze critic la toate aceste aspecte – exercitându-și funcția profetică –, delimitând între ceea ce este autentic și ceea ce nu este autentic în viața și practica Bisericii în ansamblul ei. În acest sens, Biserica este chemată să afirme continuu *cine* este ea și care este misiunea ei în lume, ce contribuții esențiale poate aduce ea *pentru viața lumii* și cum poate înnoi esențial viața lumii, orientând-o spre Împărăția lui Dumnezeu.

Bibliografie: Sf. Vasile cel Mare, *Epistola 150,* 4, în *Scrieri*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 12, trad. Pr. Constantin Cornițescu, Pr. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988; Teodor Baconschi, *Ispita binelui. Eseuri despre urbanitatea credinței*, Ed. Anastasia, București, 1999; George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția. Trupul viu al lui Hristos,* trad. Florin Caragiu, Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005; Diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei.* I. *Canonul Apostolic al primelor secole,* Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008; Pr. Cristinel Ioja, *Homo economicus. Iisus Hristos, sensul creației și insuficiențele purului biologism,* Ed. Marineasa, Timișoara, 2010; Pr. Cristinel Ioja, *Homo adorans. Între Iisus Hristos și politeismul lumii contemporane*, Ed. Universității „Aurel Vlaicu", Arad, 2008; Gilles Lipovensky, *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Éd. Gallimard, Paris, 2006; Gilles Lipovensky, Jean Serroy, *L'Écran global. Culture-médias et cinema à l'âge hypermoderne,* Éd. du Seuil, 2007; John Meyendorff, *Ortodoxie și Catolicitate,* trad. Călin Popescu, Ed. Sofia, București, 2003; Pr. Dumitru Popescu, „Transfigurare și secularizare. Misiunea Bisericii într-o lume secularizată", în: *Studii Teologice*, XLVI (1994), 1-3, pp. 35-42; Pr. D. Popescu, *Omul fără rădăcini,* Ed. Nemira, București, 2001; Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-Om*, trad. Pr. Ioan Ică, diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane,* trad. Gabriel Mândrilă, Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003.

IV.5. Biserica în societate: solidaritatea Bisericii cu lumea, diaconia, misiunea profetică a Bisericii (Pr. prof. dr. Valer Bel)

Chemarea Bisericii este nu numai să cunoască lumea către care este trimisă, ci să vestească mântuirea și desăvârșirea ei în Hristos: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (*Ioan*, 3, 16). Lumea către care este trimisă Biserica este darul iubirii lui Dumnezeu,

destinată mântuirii și îndumnezeirii prin har în Împărăția lui Dumnezeu. Misiunea Bisericii este de a deschide în deplină conștiință perspectiva pentru această realitate ultimă a lumii și de a fi, aici și acum, locul în care lumea participă, prin anticipare, deja, la această realitate ultimă.

IV.5.1. Situația lumii de astăzi

Astăzi, lumea spre care este trimisă Biserica nu mai poate fi definită ca spațiu necreștin de misiune, ci, mai degrabă, ca situația umană în care Evanghelia lui Hristos nu a devenit încă acea realitate concretă în care oamenii, primind Evanghelia, sunt așezați pe calea cu Hristos spre Împărăția lui Dumnezeu. În acest sens, *lumea* se poate găsi atât în spațiul care nu a fost niciodată creștin, cât și în structurile moderne ale societății secularizate. Procesul de secularizare care însoțește civilizația tehnologică, ideologiile seculariste și folosirea lor ca putere politică, toate acestea sunt *semne* ale lumii.

Situația lumii de azi se prezintă, așadar, diferit de situația în care Biserica și-a desfășurat misiunea înainte de epoca modernă. Specificul ariei spirituale umane căreia se adresează misiunea Bisericii este foarte vast și variat. Biserica trebuie, de aceea, să abordeze aceste arii spirituale în mod diferit pentru a avea o eficiență salvatoare. Mai întâi sunt acele segmente ale societății care au aparținut inițial Bisericii, dar acum sunt foarte departe de aceasta, Evanghelia având aici mai mult o semnificație cultural-istorică, decât una existențială. Acestea ar putea fi definite ca domenii de misiune internă. Aici Biserica se confruntă cu situații cu totul noi, inedite, față de acelea pe care le-a întâlnit Biserica la început.

Sunt apoi acele domenii care au aparținut sau aparțin încă diferitelor religii și care nu s-au bucurat încă de o experiență creștină. Acestea au caracteristici deosebite față de cele ale oamenilor cărora le-au propovăduit misionarii creștini în primul mileniu. Căci omul contemporan, fie că este creștin sau aparține unui popor care nu L-a cunoscut niciodată pe Hristos, are o conștiință de sine ridicată. Dar această conștiință este puternic marcată de secularismul modern și postmodern.

Domeniile societății umane care s-au înstrăinat de Biserică, pierzându-și orice înțelegere a credinței creștine, sunt foarte întinse. Gradul acestei îndepărtări spirituale variază de la indiferență până la ostilitate deschisă. Biserica trebuie să se întrebe care sunt cauzele acestei situații și dacă printre aceste cauze nu există și factori care-și au originea în comportamentul din trecut al Bisericii. Cum poate fi schimbat acest comportament și cum poate fi diminuată și eliminată această înstrăinare? De ce alte metode avem nevoie dacă această înstrăinare se datorează circumstanțelor care au intervenit în viața omenirii și necesită o abordare nouă din partea Bisericii? Cum poate fi schimbat acest comportament și cum poate fi diminuată și eliminată această înstrăinare? De ce alte metode avem nevoie dacă această înstrăinare se datorează circumstanțelor care au intervenit în viața omenirii și necesită o abordare nouă din partea Bisericii? În dialogul cu oamenii care nu au urmat niciodată credința creștină, adică în dialogul prin misiune externă, Biserica trebuie să-și pună întrebarea: de ce în al doilea mileniu nu a reușit să câștige oamenii pentru creștinism decât într-un mod fragmentar sau numai pentru perioade scurte de timp? Căci se poate observa că în unele situații oamenii s-au opus vehement creștinismului. Nu înseamnă aceasta că unul dintre motivele pentru refuzul acestora este modul în care creștinismul s-a prezentat pe sine în cel de-al doilea mileniu?

Motivul principal, indicat în general, al înstrăinări oamenilor, care inițial au mărturisit credința creștină, este rolul determinant al tehnologiei moderne în viața oamenilor, de care este strâns legată preocuparea covârșitoare sau aproape exclusivă pentru satisfacerea nevoilor materiale. Acestea au exclus orice interes spiritual.

La baza acestui comportament al omului contemporan se află concepția autonomă despre lume, care s-a manifestat cu intensitate deosebită începând cu secolul al XVII-lea, cunoscut ca secolul luminilor (*Aufklärung*). Datorită conflictului pe care l-a avut cu teologia apuseană, cultura iluministă a deplasat centrul de interes al omului contemporan de la Dumnezeu și credință la rațiunea autonomă și la știință.

„Gânditorii iluminiști vorbeau despre epoca lor ca despre o epocă a rațiunii, și prin rațiune înțelegeau esențial acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge (cel puțin în principiu) la o înțelegere completă a realității în toate formele ei și să devină astfel stăpânul deplin al naturii. Nu mai este permis ca Revelația divină, ca vechea Tradiție sau dogma sacră să mai aibă dreptul de a controla exercițiul științei. Immanuel Kant, referindu-se la esența *iluminismului*, a spus că acesta constă în «îndrăzneala de a cunoaște – *aude sapere* –», și de atunci și până astăzi, cu toate schimbările intervenite în filosofia științei, această afirmație kantiană a definit adevărul central al culturii europene".

La originea acestei concepții deiste și autonome despre lume se află și o gravă eroare a teologiei creștine raționaliste, care a confundat, așa cum arată Adunarea Generală a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Canberra (1991), transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu a creat lumea care în virtutea unor cauze secunde imanente, separate de cauza lor primă transcendentală, funcționează ca o mașină, în mod independent și autonom față de Dumnezeu. Caracterul imanentist al culturii autonome și secularizate se descoperă cu precădere în teoria evoluționistă, care încearcă să explice originea vieții și dezvoltarea ei pe pământ prin intermediul unor cauze naturale care fac abstracție de intervenția lui Dumnezeu în creație. Cu toate că se înfățișează ca o teorie științifică, ea face apel, pentru a explica originea vieții pe pământ, la cauze neștiințifice și iraționale, cum ar fi hazardul și întâmplarea. Teoriile evoluționiste continuă și astăzi să facă carieră victorioasă în anumite medii științifice, tributare culturii autonome și secularizate, contribuind în mare măsură la dezorientarea spirituală și morală a societății. Căci din momentul în care se pretinde, fără a se putea demonstra concludent, că omul nu este creat de Dumnezeu după chipul Său și nici destinat spre asemănarea cu El, ci după chipul și asemănarea ființelor inferioare lui, se distruge sensul adevărat existenței umane. În locul efortului pentru ascensiunea spre valorile adevărate și netrecătoare personalizate în Hristos, Dumnezeu și Om adevărat, omul

este orientat să se lanseze într-o cursă nesfârșită după valorile materiale, care nu pot satisface setea de eternitate a omului tocmai pentru că sunt lucruri create și trecătoare, inferioare omului. Erich Fromm arată, pe bună dreptate, că „religia industrială tinde să reducă omul la calitatea de sclav al economiei și al sistemelor inventate de el".

Concepția cosmologică autonomă, devenită dominantă în cultura contemporană, a permis omului, pe de o parte, să dobândească o putere tehnologică fără egal în istoria omenirii, pe de altă parte, a dus la secularismul modern și postmodern, care are tendința de a acorda o valoare aproape exclusivă bunurilor materiale și tehnicii, și, în mod analog, omenirii în sine și procesului de evoluție, așa încât, înafara acestui progres, nu se recunoaște o finalitate a vieții omenești. În felul acesta, secularismul întoarce privirile omului de la Dumnezeu și preocupările pentru valorile spirituale spre valorile trecătoare ale lumii sensibile, făcându-l să se atașeze de acestea ca fiind singura realitate și să-și caute împlinirea și desăvârșirea numai în ea. Immanuel Kant, filosoful prin excelență al iluminismului, pornește de la categoriile apriorice date în mintea omului, în special de la legea cauzalității, în locul lui Dumnezeu. În acest sistem, rolul omului nu mai este cel de a descoperi legile naturii și a le pune în slujba împlinirii și desăvârșirii omului, ci de a impune naturii propria sa voință. Astfel, au început să apară ideologiile și sistemele de gândire care au obligat omul, din cauza caracterului lor reducționist, să trăiască într-un mediu artificial, așa încât, după cum afirma Schelling,

> „omul prometeic nu recunoaște caracterul real așa cum a fost zidit el de către Dumnezeu, ci caută să dea formă realității după chipul și asemănarea sa, ca să trăiască astfel suveran și obstinat într-o lume de ideal și vis, adică într-o lume artificială".

Cultura modernă secularizată exercită o mare influență asupra conștiințelor prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă, care domină viața omului contemporan. La această influențare contribuie în mod decisiv separația între domeniul public și domeniul privat. În

sfera vieții publice, de la Revoluția franceză încoace, cuvântul hotărâtor nu-l mai are religia ci știința. În numele unei pretinse libertăți, există tendința permanentă de a exclude religia din sfera publică pentru a o transforma într-o chestiune de opinie personală. Religiile individuale pot avea valoare pentru cei ce le respectă ca atare, nu pentru toată lumea, însă pretenția pentru adevăr în sfera publică o poate avea numai știința. Aceasta fiindcă știința, spre deosebire de religie, nu se bazează pe deducții din revelația divină, ci pe observarea fenomenelor și pe inducție din rezultatul observațiilor. Acesta este motivul principal pentru care în anumite țări europene se caută să se elimine religia din școlile publice pentru a fi adăpostită doar în școlile private. Dacă totuși rămâne acolo, rămâne doar ca un simbol.

Preocuparea majoră a societății europene nu mai este religia, ci economia, chiar la nivelul noilor structuri europene. Această preocupare unilaterală pentru economie duce inevitabil la uitarea de Dumnezeu și la apariția fenomenului cunoscut sub numele de consumism. Cultura consumistă, care concentrează interesul omului asupra bunurilor de consum, îl distrage de la bunurile spirituale și sufocă în el valorile culturale și religioase, închizându-l în orizontul restrâns al unui trist materialism.

Eliminată din viața publică, religia este izolată în viața interioară a subiectivității umane. Pericolul pe care îl reprezintă acest fenomen pentru Biserică este extrem de mare, fiindcă prin aceasta se pune baza proliferării sectelor religioase. „Din momentul în care religia este definită ca o afacere de ordin privat, fiecare poate alege din evantaiul mesajelor religioase pe cel care îi place lui", după cum afirmă Leslie Newbigin. Ne găsim astfel în fața unui supermarket de secte, de unde fiecare poate alege orice element dorit pentru a-și crea propria religie, potrivită subiectivismului celui mai radical.

Cosmologia autonomă are consecințe grave și pentru solidaritatea omului cu lumea și cu întreg cosmosul. Căci din momentul în care credința subiectivă pierde contactul cu prezența și lucrarea lui Dumnezeu în creație, aceasta tinde să se transforme într-un fideism care

scufundă omul într-o solitudine ce favorizează indiferența și ateismul. Concepția cosmologică autonomă a plasat omul deasupra naturii pentru a o domina și exploata nemilos prin tehnologie, fără a se îngriji de consecințele dezastruoase ce rezultă de aici. Adunarea Generală a C.M.B. de la Canberra (1991) a arătat, pe bună dreptate, că: „Pentru prima dată, sistemele care asigură viața planetei și viața însăși sunt puse în pericol din cauza acțiunilor umane iresponsabile". De aceea, aceeași Adunare Generală a C.M.B. spune că:

> „Orice politică ce amenință viabilitatea creației prin orice mijloc, exploatarea mediului înconjurător sau a oamenilor, poluarea industrială sau supraproducția agricolă, dezvoltarea științifică sau consumarea excesivă trebuie puse în discuție și condamnate ca atare". „Fenomenul de criză care amenință întreaga creație are aspecte multiple, ecologice, sociale, economice, politice și spirituale interdependente și scot în evidență amploarea considerabilă a crizei planetare de care suferă creația. Poate că astăzi, mai mult decât niciodată, se adeveresc cuvintele Apostolului Pavel care vorbește despre suferința creației întregi și dorința ei de a fi eliberată de corupție în Hristos (*Romani*, 8, 20-22)".

Este adevărat că știința, după eliberarea ei de sub tutela unei autorități eclesiastice posesive și dominatoare, cum a fost cea a Evului Mediu, a înregistrat progrese extraordinare în domeniul cunoașterii naturii și în cel al tehnologiei. Aceste progrese s-au concretizat în cucerirea de către om a macrocosmosului și în pătrunderea în lumea microcosmosului, ducând la apariția unei vieți mai civilizate, la puterea de care dispune omul pentru transformarea naturii și îmbunătățirea condițiilor de viață, la ameliorarea suferinței umane provocată de boli și la prelungirea vieții. Beneficiile pe care le-a adus știința și tehnica pentru îmbunătățirea vieții omului, în toate domeniile, inclusiv în ceea ce privește drepturile omului, sunt multiple. Dar aceeași știință și tehnică, promovată în cadrul unei concepții cosmologice ce nu vrea să știe de Dumnezeu, a concentrat atenția omului contemporan exclusiv asupra lumii materiale, făcându-l

să ignore viața spirituală interioară. Progresul științei și al tehnicii este însoțit astfel de un regres spiritual. De aceea, omul nu mai deține puterea spirituală pentru a stăpâni tehnica contemporană, care din tehnică pentru apărarea vieții se poate transforma oricând în tehnică a distrugerii și a morții, așa cum s-a întâmplat în cele două războaie mondiale, conducând la apariția arsenalelor nucleare, care planează asupra omenirii ca o umbră înspăimântătoare, sau la groaznica poluare a naturii care sporește neîncetat, ca și criza spirituală.

Pentru mulți oameni, știința și tehnologia constituie mijloace prin care se pot dispensa de Dumnezeu. În locul bucuriei și al luminii vieții veșnice, după care însetează omul în calitatea sa de chip al lui Dumnezeu, omul contemporan experiază solitudinea și vidul spiritual. Negăsindu-și vocația spirituală adevărată, Care este Hristos, *Calea, Adevărul și Viața* (*Ioan*, 14, 6), mulți caută să umple vidul spiritual cu ajutorul unor paliative precum vitalismul neopăgân, practici cu aspecte religioase ca astrologia, spiritismul etc., sau se lasă antrenați în mâna sectelor sincretiste de proveniență orientală care-i scufundă în confuzie și dezorientare, alții pierzându-se în alcool și droguri.

Astfel, autonomizarea lumii de Dumnezeu, prin autonomizarea științei și tehnologiei, a legii, moralei, politicii, artei etc., amenință să conducă omenirea la o auto-catastrofă morală, politică și chiar biologică. Deoarece, dacă scopul omului este pus în creație, dacă existența omului este înțeleasă doar în interiorul lumii, impasul este inevitabil, din moment ce mișcarea sau creșterea spirituală a omului spre necreat este întreruptă și chipul lui Dumnezeu în om este alterat, omul fiind limitat doar la o existență și la un sens în interiorul lumii. În acest caz, puterile care îl mișcă pe om și lumea sunt întoarse de la sensul lor, se ciocnesc între ele și se distrug.

IV.5.2. Diaconia și misiunea profetică a Bisericii

Lumea este o temă misionară, deoarece și în starea ei căzută ea rămâne darul iubirii lui Dumnezeu destinată mântuirii și îndumnezeirii ei prin

har în Împărăția lui Dumnezeu. Venirea Împărăției lui Dumnezeu este nedespărțită de luptele acestei lumi. Biserica este chemată, de aceea, să dea un sens teonom lumii și o interpretare adecvată acestui sens, evenimentelor care se produc în lume. Ea are sarcina profetică de a discerne – în ciuda ambiguității acestor lupte – unde lucrează puterile Împărăției lui Dumnezeu. Dat fiind caracterul ambiguu al procesului care se desfășoară în luptele actuale ale lumii, „Bisericile" angajate în Mișcarea ecumenică adoptă adesea o atitudine de pasivitate, neștiind cum să definească conținutul mărturiei specifice și cum să joace rolul de sacrament al Împărăției lui Dumnezeu. Totuși, întrezărind acel suspin al creației comparabil cu durerile nașterii (cf. *Romani* 8, 20-22), Biserica trebuie să trăiască în mijlocul acestor lupte, exercitând misiunea profetică ce îi este proprie, adică de a zice „da" la tot ceea ce este în conformitate cu Împărăția lui Dumnezeu, așa cum Dumnezeu a descoperit-o în viața lui Iisus Hristos, și a zice „nu" față de tot ceea ce degradează ființa umană și creația.

Din perspectivă teologică, se poate spune că există între Biserică și lume o permanentă tensiune inevitabilă, pentru că Biserica afirmă caracterul relativ al lumii și „judecă" lumea pentru insuficiența ei. Pe de o parte, ea „judecă" lumea, iar pe de alta, o consacră lui Dumnezeu, o împiedică de la nimicire și o pregătește pentru transfigurare. „Judecata", adică spiritul ei profetic, și consacrarea, adică spiritul ei liturgic, sunt două aspecte care aparțin raportului în care se găsește Biserica cu lumea. Nu trebuie să se confunde spiritul profetic al Bisericii cu analizele sociale și politice de tot felul, care se multiplică în prezent și care pot masca realitatea istoriei umane. Biserica însăși poate închide ochii și poate declara că pacea, dreptatea și libertatea domnesc acolo unde de fapt nu există pace, dreptate și libertate adevărată. Tocmai de aceea, Biserica trebuie să fie mereu în stare de veghe pentru a-și putea exercita misiunea.

Biserica nu este chemată nici la o acceptare fără rezerve a lumii așa cum este ea, nici la o condamnare globală a ei, ci la o mult mai dificilă și complexă „deosebire a duhurilor" care o bântuie și la o neîncetată asumare critică și pozitivă a lumii în perspectiva zidirii și transformării ei în trupul eclesial și cosmic al lui Hristos. Biserica este chemată să critice

și să condamne, fără concesii, autonomia lumii față de Creatorul ei, pe toate planurile și în toate formele ei de manifestare. Căci autonomia creaturii față de Creator este, în ultimă instanță, sursa și conținutul păcatului, pentru că ea reprezintă o falsificare a adevărului omului și a lumii.

Supusă judecății (*dia-krisis*) și condamnată în autonomia ei luciferică, lumea este în același timp afirmată și asumată în pozitivul ei. Este vorba despre o asumare și o transfigurare activă și o orientare reală și integrală, de profunzime a tuturor realităților create și nu doar de una pasivă și parțială, superficială și exterioară, cum din păcate s-a înțeles mult prea adesea și păgubitor în istoria creștinismului. De multe ori, creștinii au asumat pietist doar sufletul și interioritatea, subiectivizând Evanghelia și transformând-o într-o exaltare sentimentală, abandonând imprudent și iresponsabil trupul, materia, civilizația, istoria, societatea și cultura modernității secularizate care le va dezvolta pe o linie autonom-antropocentrică. Misiunea creștină nu înseamnă însă a căuta refugiu din materialitatea noastră pentru a salva doar sufletele, ci transformarea timpului prezent, a societății și a întregii lumi în duhul Evangheliei lui Hristos.

Prin misiunea pe care este chemată să o desfășoare în cadrul fiecărui popor, Biserica trebuie să urmărească două scopuri principale. Pe de o parte, să propovăduiască Evanghelia lui Hristos, arătând totodată falsitatea ideologiilor, curentelor și sistemelor filosofice și religioase care îndepărtează omul de la adevărul revelat, manifestat în persoana lui Iisus Hristos, și-l duce pe om la pierzanie, iar pe de altă parte, să fie o mărturie vie, o anticipare și mijlocul de realizare a comuniunii eshatologice a întregii lumi cu Creatorul ei.

În societatea contemporană, Biserica trebuie să combată cu toată vigoarea atât secularismul, cât și panteismul. Secularismul tinde să-l plaseze pe om în locul lui Dumnezeu, ca să domine lumea în locul Creatorului. Cu tot progresul înregistrat în domeniul științei și tehnologiei, această tendință antropocentristă a dus inevitabil la enorma criză ecologică ce subminează progresiv bazele supraviețuirii omenești pe planeta noastră, dar și la criza spirituală care îl transformă pe om în sclavul tehnologiei și al forțelor iraționale și demonice, desfigurându-l sub aspect spiritual.

Panteismul, la rândul său, este o concepție specifică religiilor orientale, care fac abstracție de existența unui Dumnezeu personal, care a creat lumea din iubire ca să se împărtășească de viața și iubirea veșnică a Lui. În locul acestei viziuni, în care omul este creat după chipul lui Dumnezeu, chemat să se înalțe la asemănarea cu El, realizându-se prin aceasta deplin ca persoană, panteismul confundă Creatorul cu creatura și consideră că scopul fundamental al religiei este de a ajuta omul să se dizolve în masa impersonală și nediferențiată a cosmosului, în Nirvana sau Marele Tot. Primejdia enormă pe care o prezintă panteismul pentru existența umană constă în faptul că anulează omul ca persoană, îl face să devină sclavul forțelor naturale, al stihiilor cum spune Sf. Apostol Pavel, și-l împiedică să acționeze asupra naturii pentru a o pune prin știință și tehnică în slujba creării condițiilor necesare desăvârșirii sale. Explozia de populație din regiunea asiatică, dar și sărăcia enormă care bântuie cu furie în majoritatea acestor țări – dacă nu s-a făcut apel la tehnica de import cum este cazul Japoniei – sunt expresia unei lipse a conceptului de persoană, adică a valorii netrecătoare a ființei umane și dovada dominării omului de forțele naturale.

Niciunul dintre cele două tendințe principale nu este în conformitate cu adevărul omului și cu aspirațiile sale. Atât secularismul, cât și panteismul sunt două concepții sau filosofii care ori despart pe Dumnezeu de lume, ori confundă lumea cu Dumnezeu, fiindcă nu recunosc pe Dumnezeu cel personal și viu, în comuniunea Căruia omul își găsește împlinirea și desăvârșirea veșnică. Prin energiile necreate care se împărtășesc omului și lumii de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt, omul, și cu el întreaga creație, se înalță prin Duhul în Hristos și în Biserică la comuniunea de viață și iubire veșnică a Sfintei Treimi, găsindu-și astfel sensul adevărat și împlinirea existenței sale.

Propovăduirea Bisericii trebuie să țină seama de experiențele de viață prin care a trecut societatea umană și de contextul problemelor cu care se confruntă omenirea astăzi. Afirmând cu fermitate transcendența lui Dumnezeu față de religiile panteiste și activismul antropocentric secularizat și prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume și în viața omului,

Biserica își va orienta propovăduirea spre omul care-și caută mântuirea astăzi, arătând corespondența adevărului revelat și realizat în viața și persoana lui Iisus Hristos cu aspirațiile cele mai profunde ale omului. Va arăta că taina omului, împlinirea și desăvârșirea lui nu se realizează în el și prin el, ci în comuniune cu Dumnezeu.

În același timp, va demasca conceptele care domină cultura modernă secularizată ca fiind condiționate istoric, aceste concepte fiind depășite astăzi de știința însăși. Căci, începând cu anii 1970, se înregistrează o tendință a științelor experimentale care favorizează întoarcerea la teocentrism. Descoperirile epocale din domeniul microcosmosului au scos în evidență două lucruri foarte importante pentru teologie. Dincolo de orice separație între spirit și materie, s-a descoperit că materia este, de fapt, concentrare de spirit, energie și lumină, iar organizarea microcosmosului este atât de complexă, încât nu se mai poate face apel doar la cauzele naturale pentru explicarea ei, ci este nevoie să se treacă dincolo de aceste cauze, spre transcendență. De aceea, se spune astăzi că știința a început să bată la porțile transcendentului. Un fizician american, Paul Davies, consideră că „poate părea ciudat, dar am impresia că știința ne indică drumul către Dumnezeu cu o mai mare siguranță decât o face religia". În același sens, doi savanți contemporani afirmă că

> „prin calea conceptuală deschisă de teoria cuantică, apare o nouă reprezentare a lumii, radical alta care, sprijinindu-se pe cele două curente anterioare, spiritualismul și materialismul, le depășește făcând sinteza. Noi situăm această concepție care se naște dincoace de spiritualism, dar cu mult mai mult dincolo de materialism".

Această gândire nouă se întrevede „în aceea că ea șterge granițele între spirit și materie".

> „Teoria cuantică și cosmologia fac să se retragă mereu mai departe marginile cunoașterii, până la a pipăi enigma fundamentală cu care se confruntă spiritul uman: existența unei Ființe transcendente, totodată cauza și sensul marelui univers".

Astfel, știința care a început prin a intra în conflict cu religia, oferă astăzi un suport neașteptat religiei. Este adevărat că există fizicieni care, pornind de la descoperirile științei, trec uimitor de repede de la concepția deistă sau ateistă la cea panteistă. Din acest punct de vedere, considerăm că numai teologia energiilor necreate este capabilă să depășească dilema dintre deism și panteism și să afirme în mod paradoxal atât transcendența lui Dumnezeu față de creație, după ființa Sa eternă, cât și prezența lui Dumnezeu în creație, prin lucrarea Sa. De altfel, însăși știința, trecând de la existența lucrului în sine la existența lui în celălalt, depășește sistemul determinist bazat pe legături exterioare și progresează către o viziune bazată pe legăturile interioare ale Duhului, care postulează comuniunea.

O coordonată importantă a misiunii Bisericii în lumea contemporană este, de aceea, dialogul cu cultura în general și cu știința în special. În această perspectivă, se cere un dialog creator cu cultura contemporană, cu persoanele cufundate în materialismul lumii acesteia, cu noile opțiuni ale fizicii despre materie și energie și cu întreaga varietate a creației umane. Este necesar în acest sens un enorm efort întreprins de Biserica întreagă – deci nu numai de clerici și teologi –, ci mai ales de laici (oameni de știință, filosofi, politicieni, medici, economiști, artiști, oameni de cultură) pe linia unei ample decantări critice și dezvoltări transfiguratoare a evoluțiilor actuale ale științelor, artelor, culturii, societății și politicii. Acest efort trebuie să le smulgă tentației autonomizării totale, demonizării lor autodistructive și să le deschidă spre Dumnezeu, făcându-le să reveleze transparent prezența și lucrarea Lui în lume.

Dimensiunea cosmică a mântuirii este de mare importanță pentru misiunea Bisericii, fiindcă reprezintă singura alternativă creștină, cosmologia teonomă, față de cosmologia autonomă a lumii în care trăim. Dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos arată că starea de autonomie nu reprezintă starea normală a omului și a creației în raport cu Dumnezeu, ci starea gravă de alienare spirituală a omului produsă de

păcat. Prezența cosmică a lui Hristos subliniază faptul că lumea a fost creată pentru transfigurare și comuniune de viață eternă cu Dumnezeu, iar nu pentru autonomie și secularizare.

Noua gândire științifică, amintită mai sus, vine să confirme reconstrucția cosmologică întreprinsă de Sf. Atanasie cel Mare, la vremea sa, pentru a face accesibilă din punct de vedere cultural și filosofic întruparea Logosului. Aceeași corelație, de care vorbesc fizicienii contemporani, o descoperim în scrierile ilustrului Părinte al Bisericii universale. În acest sens Sfântul Atanasie spune:

> „Deci însuși Cuvântul atotputernic, atotdesăvârșit și sfânt al Tatălui, sălășluindu-Se și întinzând puterile Lui în toate și pretutindeni și luminând toate cele văzute și nevăzute, le ține și le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viață tuturor și păzindu-le pe toate împreună și pe fiecare în parte [...]. Precum un cântăreț, combinând și împreunând sunetele joase cu cele înalte și cu cele medii, alcătuiește o unică melodie, așa și înțelepciunea lui Dumnezeu, purtând universul ca pe o liră și împreunând cele din aer cu cele de pe pământ și pe cele din cer cu cele din aer și unind întregurile cu părțile și cârmuindu-le pe toate cu porunca și voia Sa, alcătuiește o singură lume și o unică rânduială frumoasă și armonioasă a ei, El însuși rămânând nemișcat, dar mișcându-le pe toate, prin crearea și orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui".

Această coeziune a întregii creații în Hristos, a fost strălucit pusă apoi în evidență de Sf. Maxim Mărturisitorul sub două aspecte. Mergând pe calea pregătită de Sf. Atanasie cel Mare, el arată că

> „rațiunile cele multe sunt una și cea una e multe. Prin ieșirea binevoitoare, făcătoare și susținătoare a Celui unu la făpturi, rațiunea cea una e multe, iar prin întoarcerea celor multe la originea și la centrul lucrurilor, din care și-au luat începuturile și care le adună pe toate, cele multe sunt una".

În învățătura teologică a Sf. Maxim Mărturisitorul, Logosul divin Se înfățișează ca centru de diversificare și unificare a rațiunilor tuturor lucrurilor văzute și nevăzute. Dacă universul văzut și nevăzut își păstrează coeziunea, aceasta se datorează legăturii dinamice dintre Logos și creație, prin lucrarea Duhului Sfânt, după bunăvoința Tatălui. Astfel se explică și motivul pentru care mântuirea realizată în Hristos, ca Logos întrupat, are dimensiune cosmică. Dacă lumea a fost creată de Tatăl, prin Logos, în Duhul Sfânt, atunci Logosul n-a venit să mântuiască numai o parte din creație, ci întreaga creație își dobândește fundamentul ei spiritual, care se află la baza corelației ei cu Dumnezeu și omul, în Hristos, dobândind caracterul unei adevărate Liturghii cosmice. Creația întreagă este menită să fie mântuită și transfigurată în Hristos. Sf. Maxim Mărturisitorul surprinde, pe lângă legătura verticală a creației cu Logosul divin, și perspectiva istorică sau orizontală a Logosului în creație:

> „Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să se împreuneze El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată, într-un ipostas, și să unească cu Sine, în chip neschimbat, firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu, prin unire cu Sine. În acest scop, a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om Dumnezeu". „Dacă Domnul nostru Iisus Hristos este începutul, mijlocul și sfârșitul tuturor veacurilor trecute, prezente și viitoare, pe drept cuvânt putem zice că a ajuns la noi, în virtualitatea credinței, sfârșitul veacurilor destinate îndumnezeirii celor vrednici, care actual se va face arătat după har în viitor".

În cuprinsul textelor citate, Sfântul Maxim evidențiază sensul creației și al omului și misiunea profetică a Bisericii în istorie. Din comuniunea cu Hristos, Capul ei, Biserica are misiunea să contribuie la umanizarea și

la schimbarea sistemelor raționaliste și impersonale, care domină lumea și mutilează viața omului și a creației sub diferite forme, în medii de comuniune a omului cu Dumnezeu și cu semenii, după modelul Sfintei Treimi și în conformitate cu ordinea interioară a creației.

Misiunea profetică a Bisericii trebuie să se exercite și asupra factorilor politici. Biserica nu face politică, dar poate lumina politica cu lumina Evangheliei lui Hristos, stimulând progresul spiritual, economic și politic al lumii, în mod profetic. Căci ea este câmpul acțiunii lui Dumnezeu, care conduce lumea, în luptă cu forțele potrivnice, spre cerul și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu. În măsura în care Biserica a rămas credincioasă lui Hristos și a reflectat în viața ei comuniunea cea mai presus de fire a Sfintei Treimi, a influențat politica lumii și mersul înainte al societății omenești. Când creștinii au început să devină dependenți de diferite ideologii și de orânduirile lumești, mai mult decât de Dumnezeu, s-a diminuat influența misiunii profetice a Bisericii asupra lumii, iar lumea s-a îndepărtat de Biserică și s-a secularizat, așa încât lumea contemporană secularizată a încetat să se mai considere societate creștină și adoptă uneori legi străine sau chiar împotriva voii lui Dumnezeu. Vina este nu numai a factorilor politici, ci și a unei părți a creștinătății care a uitat de misiunea ei eshatologică. Hristos n-a făcut politică, dar a schimbat radical cursul politicii, prin noua perspectivă istorică și eshatologică asupra lumii, pe care a deschis-o omenirii. Cu evenimentele care au urmat răstignirii lui Iisus, ceva radical nou s-a produs în istoria omenirii. A apărut puterea vieții și învierii, de care nu sunt capabile puterile morții, învinse definitiv, căci „*Cel ce este în voi este mai mare decât cel ce este în lume*" (*1 Ioan* 4, 4). Învierea lui Hristos a transformat radical cadrul social al vieții umane. În Iisus Hristos Cel înviat, viața lui Dumnezeu intră în viața omenirii, prefăcând starea ei veche într-o stare nouă, pregătindu-i o stare viitoare. Cu învierea lui Hristos, viața lumii este orientată spre Împărăția lui Dumnezeu, care într-o formă anticipată este deja în mijlocul nostru ca împărăție a Duhului.

Într-o lume, care nu vrea să știe decât de valori materiale și profit, Biserica are misiunea să descopere lumii sensul progresului spiritual.

Angajamentul etic și social al Bisericii își descoperă sensul în perspectiva eshatologică, iar eshatologia are repercusiuni în viața omului și a lumii credincioase, care poate contribui astfel la progresul real al societății sub toate aspectele. Sarcina Bisericii nu este de a indica tipurile de societate umană sau de a sacraliza instituțiile politice ale vreunui regim. Ea rămâne mereu în viziunea teonomă a lumii, adică a transcendenței lui Dumnezeu după ființa Sa inefabilă și a prezenței Sale reale în lume și în istorie prin lucrarea Sa. Din această perspectivă, Biserica trebuie să aibă în vedere realitățile concrete ale societății omenești în care trăiește și să militeze pentru o ordine socială de dreptate, libertate și iubire care reconciliază aspectul personal cu cel comunitar, tinzând spre desăvârșirea comuniunii personale după modelul Sfintei Treimi.

În acest sens, Biserica se confruntă cu două ideologii străine creștinismului, una colectivistă și alta individualistă, care rămân opuse între ele. Colectivismul scufundă omul în masa anonimă a naturii și, vorbind despre „masele populare", trece cu vederea calitatea omului de persoană, creată după chipul lui Dumnezeu. Colectivismul nu are nimic comun cu creștinismul, fiindcă originile lui se descoperă în sistemele panteiste, care militează pentru depersonalizarea omului și scufundarea lui în realitatea impersonală a „Marelui Tot". Individualismul ridică omul deasupra societății și face apologia profitului și a iubirii de sine. Acesta a dat naștere la sisteme economice mult mai eficiente decât cele colectiviste, devenind o ideologie dominantă a lumii contemporane, fiindcă a pus accentul pe inițiativa privată și a asigurat progresul material și puterea economică a celor mai dezvoltate țări din lume. Dar sistemele individualiste acordă mai multă importanță valorilor materiale decât celor spirituale și se interesează mai mult de cetatea pământească, decât de cea cerească, adică de economie, politică și finanțe. Prin faptul că așază profilul și iubirea de sine deasupra iubirii aproapelui, sistemele individualiste au dus la divizarea lumii între țări bogate și țări sărace, ca să nu mai vorbim despre cei care se îmbogățesc peste noapte în cursul procesului de tranziție economică, în timp ce mulți nu au ce mânca, așa încât parabola bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr are actualitate deplină.

În perspectiva eshatologică a comuniunii trinitare, care constituie baza misiunii sociale a creștinismului, rolul Bisericii este de a inspira societatea să depășească individualismul sau colectivismul din viața socială și personală a omului prin lupta ei neîncetată, atât pentru promovarea valorii persoanei umane, creată după chipul lui Dumnezeu, cât și pentru promovarea dreptății și a protecției sociale. Mântuitorul fericește deopotrivă pe cei curați cu inima și pe cei flămânzi de dreptate. De aceea, misiunea Bisericii este de a transfigura omul în Hristos prin lucrarea Duhului Sfânt, pentru a converti egoismul în iubire și comuniune, atât prin viața de rugăciune, asceză și filantropie, cât și prin lupta susținută împotriva nedreptăților sociale, căci egoismul se află în ultimă instanță la originea nedreptăților sociale, pentru ca orice om să se bucure de condițiile unei vieți decente și civilizate.

Teologia ortodoxă din a doua jumătate a secolului al XX-lea a căutat să pună în evidență valoarea netrecătoare a doctrinei creștine despre Sfânta Treime. Aceste preocupări teologice reprezintă reacția ortodoxă față de sistemele amintite anterior. Față de aceste sisteme raționaliste și impersonale, teologia ortodoxă a accentuat caracterul personal al comuniunii trinitare în iubire, bază și model al comuniunii umane.

Mesajul Evangheliei are puterea și însușirile unei comuniuni adânci și iubiri curate. El rămâne, în același timp, însă, supus interpretărilor diferite pe care le fac cei ce-l propovăduiesc, fie ca persoane particulare, fie ca membri ai unei comunități bisericești. De aceea, Bisericile creștine trebuie să renunțe și ele la propriile lor sisteme eclesiologice care au privatizat Duhul, au sfâșiat progresiv unitatea creștină și promovează prozelitismul în diferite moduri. Căci misiunea creștină adevărată, ca rezultat al vieții interioare a Bisericii și ca extindere a Trupului lui Hristos, nu poate pleca decât de la Biserica cea una, neîmpărțită. Bisericile despărțite nu pot avea decât misiuni. Mesajul Evangheliei lui Hristos Cel răstignit și înviat nu poate fi transformat într-un instrument de reunire a Bisericilor. Propovăduirea eficientă a Evangheliei către lume presupune unitatea creștinilor în Biserica istorică cea una, care nu numai că propovăduiește lumii Evanghelia mântuirii, ci și oferă acesteia un model

de unitate în comuniune. Mesajul Evangheliei include întreaga viață a Bisericii în Duhul Sfânt, Care este viu și lucrător în și prin Biserică pentru întreaga lume. Lumea nu vine la credință dacă Evanghelia nu este propovăduită și întrupată de Biserica cea una care cheamă pe toți oamenii în comuniunea ei. De aceea, Iisus Hristos S-a rugat ca toți creștinii să fie una în Biserica Sa „ca lumea să creadă" (*Ioan,* 17, 21).

Bibliografie: Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt către elini*, XLII, în vol. *Scrieri*, I, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol. 15, trad., Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, trad., Pr. D. Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 42, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1983; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, Ed. Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948; Pr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002; Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, [2]2010; Pr. V. Bel, *Teologie și Biserică*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008; Pr. V. Bel, *Dogmă și propovăduire*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994; Pr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002; Pr. I. Bria et al., *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Éd. Cerf, Paris, 2003; Pr. I. Bria, *Curs de Teologie și practică misionară*, Geneva, 1982; Pr. I. Bria, *Go Forth in Peace. A pastoral and Missionary Guidebook,* WCC Publication, Geneva, 1982; Pr. I. Bria (ed.), *Martyria-Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today,* WCC Publication, Geneva, 1980; Jean Guitton, Grichka Bogdanov, *Dumnezeu și știința*, trad. Pr. Ion Buga, Ed. Humanitas, București, 1992; Erich Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, 1976; Otto Kasper, *L'assoluto nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, 1986; Pr. Mihai, Himcinschi, *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006; Arhid. Ioan Ică jr., Marani Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Karl Müller, Theo Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*,

Reimer, Berlin, 1987; Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, ²1999; Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, WCC Publcation, Geneva, 1986; † Antonie Plămădeală, „Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiție și în teologia contemporană", în: *Studii Teologice*, XXIV (1972), 5-8, pp. 325-625; Pr. Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998; Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993; Pr. Alexander Schmemann, *Biserică, lume, misiune*, trad. Maria Vințeler, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006; Pr. Dumitru Stăniloae, „Witness Through Holiness of Life", în vol. *Martyria-Mission. The witness of the Orthodox Churces Today*, WCC Publication, 1980; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune pe urmele lui Hristos*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013; † Anastasios Yannoulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane,* trad. Gabriel Mândrilă, Pr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 2003.

IV.6. Misiunea Bisericii în societatea românească contemporană (IPS Mitropolit prof. dr. Nifon Mihăiță)

IV.6.1. Particularitățile contextului misionar contemporan

Îndrumată de dumnezeiescul ei Învățător, misiunea Bisericii noastre are în vedere reafirmarea valorilor fundamentale ale credinței creștine, acum când tenebrele secularizării amenință bogăția vieții noastre spirituale, promovând relativismul și indiferența față de dumnezeiescul tezaur al Evangheliei. Valorile credinței noastre sunt fundamentate pe certitudinea Revelației dumnezeiești, pe piatra cea tare și neclintită care este Iisus Hristos, de aceea, mesajul Evangheliei, deși vechi, din punct de vedere istoric, în sensul revelației Logosului întrupat într-un anumit timp, este mereu nou și actual, pentru că el izvorăște din atotînțelepciunea divină.

Sare a pământului și *lumină a lumii*, Biserica lui Hristos are ca misiune propovăduirea Evangheliei lui Hristos întru schimbarea și transformarea oamenilor în Hristos prin Duhul Sfânt, spre lărgirea Împărăției cerurilor. Misiunea de răspândire a Evangheliei este scopul și vocația Bisericii, dar și modalitatea prin care chipul lui Hristos este restaurat și luminat în om, spre propria lui mântuire și răspândirea comuniunii de credință cu Hristos, adică a Împărăției Sale.

Experiența dictaturii comuniste, a industrializării forțate, apoi a dezindustrializării din epoca post-comunistă și a migrației masive, precum și impactul mijloacelor tehnicii moderne au făcut ca Biserica noastră să dezvolte o practică misionară specifică, responsabilă și utilă. În timpul celei de a doua jumătăți a secolului trecut, desfășurarea activității eclesiale în perioada dictaturii comuniste a cerut noi strategii misionare și pastorale, precum și o nouă abordare a relațiilor cu statul. În această nouă logică pastoral-misionară s-a înscris, acum mai bine de jumătate de veac, și proiectul *Apostolatului social* al Patriarhului Justinian Marina care, cu toate criticile lui, *post factum*, a reprezentat o modalitate creștină de participare la programul social național, evitându-se posibila ruptură între Biserica-instituție și religiozitate. Deși Biserica nu s-a putut implica public în perioada comunistă, în proiecte și programe sociale, totuși pastorația individuală, prin intermediul Sfintelor Taine și Ierurgii, a cunoscut o mare dezvoltare. De exemplu, pentru susținerea misiunii Bisericii, Patriarhul Justinian a impus obligativitatea citirii *Cazaniei,* într-un timp când era dificil, iar uneori, chiar interzis să vorbești despre anumite chestiuni religioase.

Industrializarea forțată a avut ca efect și mutarea unei părți semnificative din populația rurală în mediul urban. Mulți creștini veniți de la sate s-au trezit în cartiere noi, muncitorești, fără biserici, rupți de ritmul lor natural, câmpenesc și liturgic, ceea ce a dus la o transformare de paradigmă, mai bine zis, la o denaturare paradigmatică, la indiferentismul religios și la deficiențe comportamentale, precum alcoolismul și agresivitatea, devenind destul de frecvente. În fața acestei realități, Biserica a trebuit să susțină și pentru aceștia pastorația și misiunea sa, iar

aici Dumnezeu a lucrat prin conștiinciozitatea și dăruirea unor preoți curajoși și responsabili, călăuziți de înțelepciunea și susținerea ierarhilor lor. Un rol important l-au avut, și atunci, vetrele de spiritualitate monahală care, prin părinți înduhovniciți, au oferit îndrumare spirituală și speranță creștinilor acelui timp.

În perioada de după decembrie 1989, Biserica a fost pusă în fața unor noi realități misionare: epoca de libertate, dezvoltarea fără precedent a mijloacelor tehnice și de comunicare, relațiile libere dintre oameni, libera circulație și noul cadru legislativ. Toate acestea au cerut un răspuns misionar și pastoral nou. Treptat, Biserica a început să reintre în viața publică, să susțină educația religioasă în școala românească, să pătrundă în mass-media și să-și dezvolte propriul său sistem de educație religioasă, teologică, în cadrul celui public de învățământ. O realitate a începutului acestei perioade a fost și aceea a propagandei și prozelitismului religios neo-protestant, în special, apoi vorbim despre tensiuni apărute în plan local și susținute de unii reprezentanți și credincioși ai Bisericii Române Unite cu Roma, dar și despre deschiderea multor români spre cele spirituale și relaționarea cu Biserica.

Eliminarea restricțiilor de circulație a permis multor români să plece în afara țării, astfel că, în cele peste două decenii de libertate religioasă, câteva milioane de români au mers în întreaga Europă, în special în Italia, Spania și Franța, și au creat o substanțială diasporă ortodoxă. Pentru ca acești fii ai Biserici noastre să nu se rupă de credința strămoșească și de tradițiile și obiceiurile lor românești, au fost înființate eparhii cu numeroase parohii peste tot acolo unde sunt români. Teologia ortodoxă românească, animată de un spirit ecumenic apostolic, poate fi și astăzi cunoscută în Apus prin intermediul parohiilor din diaspora. Prin celebrarea Liturghiei în limba română, prin configurația lor culturală unică, prin spiritualitatea lor comunitară, parohiile ortodoxe române din diaspora pot constitui promotorul Ortodoxiei românești în comunitatea ecumenică de astăzi. Bunele relații cu celelalte Biserici și confesiuni creștine s-au reflectat și în primirea din partea acestora a unor lăcașe de cult și așezăminte, în țările europene și în întreaga lume, acolo

unde diaspora românească s-a înmulțit, prin emigrarea multor români, în special din considerente economice.

IV.6.2. Provocări contemporane ale misiunii Bisericii

Provocările cele mai cunoscute ale societății noastre sunt constituite de fenomenul globalizării, cu toate implicațiile sale: secularizarea, materialismul, ateismul militant, înstrăinarea de Dumnezeu, anticlericalismul și indiferentismul religios. La acestea, se adaugă probleme pastoral-misionare legate, în principal, de necesitatea înnoirii vieții spirituale, a aprofundării și actualizării procesului de inculturație, problema salvgardării familiei tradiționale, misiunea migranților, promovarea respectului și demnității creației, dar și utilizarea noilor mijloace de comunicare socială în serviciul Evangheliei, aprofundarea viziunii simfonice în colaborarea cu statul, ori dialogul intercreștin și interreligios.

Criza economico-financiară și social-morală a cutremurat din temelii lumea noastră, îndemnând la meditație și schimbare, la transfigurare și înnoire, căci, așa cum se știe, acest fenomen negativ provoacă o intensificare a căutărilor, o evaluare existențială profundă și oferă germenii zidirii unei lumi noi, cu speranța unei paradigme de viață mai frumoasă, mai bună și mai dreaptă, a unei adevărate civilizații creștine.

Globalizarea provoacă, într-un anume fel, misiunea și răspunsul misionar-pastoral al Bisericii, căci el ridică chestiuni noi precum: mondializarea economiei și alterarea culturilor tradiționale, devalorizarea valorii omului și a muncii sale, problema migrației și a integrării și misiunii printre migranți, raportul dintre economic și spiritual, rolul comunicării și al mijloacelor tehnice moderne de comunicare în viața omului și în misiunea Bisericii, ori tendința de desconsiderare și de dominare a omului de către ideologii sociale, politice și economice, dialogul intercreștin și interreligios, și, de ce nu, criza globală a ecosistemelor noastre, dacă ar fi să enumerăm doar câteva astfel de probleme existențial-comunitare contemporane.

Secularizarea sau conformarea la duhul acestei lumi, la spiritul secolului, la superficialitatea momentului reprezintă o profundă înstrăinare a omului de Dumnezeu, de valorile lumii spirituale, de tradiția și cultura sa, în favoarea unei perspective în care omul pune centrul valorilor sale, nu principiul inefabil, imuabil și transcendent – Creatorul –, ci omul, ca măsură a tuturor lucrurilor.

Relativizarea adevărului și absolutizarea unor reflectări ale lui constituie o altă deficiență a paradigmei de civilizație a lumii noastre, care are la bază eroarea fundamentală a instituirii omului drept criteriu al adevărului, fapt ce coboară acest principiu fundamental al vieții din transcendent în imanent și-l supune schimbării.

Materialismul este o altă determinantă a lumii noastre care presupune valorizarea exclusivă doar a ceea ce este supus simțurilor și este palpabil, adică a materiei. Într-un fel, este vorba despre perpetuarea unui spirit saducheu sau a unei perspective de viață care face abstracție de eshatologie, de viața veșnică, limitând experiența umană și profunzimea trăirii doar la viața de aici. Materialismul este un efect al secularismului, raționalismului și al imediatului vieții, o perspectivă pur pământească și trupească despre lume.

IV.6.3. Specificul misiunii ortodoxe în contemporaneitate

Misiunea creștină ortodoxă are o ocazie unică de a promova întâlnirea cu Mântuitorul Hristos, adevărată, profundă și substanțială, așa cum se petrece ea în lumea mirifică, profundă și fabuloasă a Răsăritului creștin, cu toate roadele ei binecuvântate, cu rodnicia ei duhovnicească, cu frumusețea ei liturgică, cu profunzimea și rectitudinea ei doctrinară, dar și cu rigurozitatea canonică a dreptei credințe. Misiunea este o obligație de viață bisericească, ea ține de natura intimă a Bisericii, manifestă vocația ei și urmărește lărgirea Împărăției lui Dumnezeu. Ea este o necesitate stringentă a lumii noastre, a condiției de fii ai lui Dumnezeu care nu au cetate stătătoare aici, ci în cer. Când te întâlnești cu Domnul Cel înviat și te bucuri de frumusețea unei comuniuni transformatoare

cu El, înnoitoare și pline de har, dorești să călăuzești și să arați la cât mai mulți oameni faptul acesta, pentru a-i introduce și pe ei în această mare și mântuitoare comuniune (cf. *1 Ioan* 1, 1-3).

Misiunea este, prin urmare, o modalitate unică și originală, adecvată și propice fiecărui spațiu și timp, de *a promova comuniunea cu Hristos*, de a răspândi modul de viață plenar cu Hristos, prin Hristos și în Hristos. Dar acest demers, pentru a avea deplin succes, eficiență și eficacitate, trebuie să urmeze niște principii de acțiune concrete. De aceea, putem vorbi despre câteva principii de desfășurare a misiunii creștine ortodoxe, nefiind vorba despre altceva decât despre niște trăsături ale experienței eclesiale ortodoxe. Misiunea ortodoxă se fundamentează pe bogăția experienței de viață duhovnicească a Bisericii, promovând realitatea concretă a întâlnirii cu Mântuitorul Hristos și roadele istorice ale acesteia, așa cum s-au manifestat de-a lungul timpului.

Ceea ce am crezut, cum am crezut și felul în care a rodit cuvântul lui Dumnezeu în spațiul creștin răsăritean, aceea am și propovăduit prin intermediul misiunii ortodoxe. Este, de fapt, un alt mod de a spune că misiunea creștină ortodoxă se bazează pe realitatea întâlnirii cu Hristos și pe adevăr. Nici nu ar avea succes, de fapt, o misiune susținută de experimente sau calcule științifice sau pe principii ori teorii rupte de viață, netrăite sau străine de experiența concretă dintr-un anumit spațiu și timp. Un alt principiu al misiunii ortodoxe este *apostolicitatea*, deoarece noi credem cu tărie că plenitudinea învățăturii noastre de credință este de sorginte apostolică la fel ca și structura sa ierarhică și sacramentală. Așa că, propovăduirea Bisericii noastre este în continuitate cu ceea ce Biserica a crezut dintotdeauna și pretutindeni, fără a exclude *creativitatea și aprofundarea înnoitoare*, care s-ar constitui într-un al treilea principiu al misiunii creștine ortodoxe, ca parte a aspectului ei dinamic.

Ortodoxia nu este străină de noutatea vieții, de împroprierea de noi experiențe, dar acest lucru se face în concordanță cu ceea ce a fost și s-a manifestat, niciodată în contradicție. Dinamismul misiunii ortodoxe presupune *utilizarea celor mai noi mijloace de comunicare*, de exprimare și de acțiune, fără ca acest lucru să impieteze cumva asupra tradiției

ortodoxe. A promova noutatea nu înseamnă a exclude continuitatea cu ceea ce a fost sau a accepta contradicția cu experiența bimilenară a Bisericii, cu „*viața Bisericii în Duhul Sfânt*" sau cu „*credința vie a celor morți*". Societatea contemporană este dominată de numeroase provocări și crize, cărora misiunea Bisericii trebuie să le ofere, printr-o abordare echilibrată, optima rezolvare și ajutorul harului dumnezeiesc mântuitor, care transformă și înnoiește, schimbă din temelii și desăvârșește.

Etica respectului și principiul non prozelitismului sunt alte două principii ale misiunii ortodoxe, deoarece Biserica noastră crede cu tărie în dialogul ecumenic și în necesitatea respectului reciproc și a promovării Evangheliei lui Hristos, fără a exclude și alte experiențe și mărturii ale vieții cu Hristos. De aceea, misiunea ortodoxă nu promovează combativitatea și logica concurenței și a contradicției confesionale. În spiritul respectului reciproc, misiunea sa se desfășoară fără a ponegri sau ataca vreo confesiune creștină, deoarece, nu criticând, ci afirmând propria ofertă misionară poți fi un martor autentic și corect al lui Iisus Hristos. De asemenea, respectul față de alte tradiții confesionale este un principiu fundamental al misiunii ortodoxe. Fără a se institui într-un judecător al autenticității sau al veridicității și profunzimii vieții și mărturiei altora în Hristos, Ortodoxia își afirmă propria sa identitate, apreciind tot ceea ce este bun, drept și frumos în acestea. Căci, dacă nu respecți mărturia fratelui tău în Hristos și specificul credinței lui, impietezi asupra numelui lui Hristos Însuși, frânând eficacitatea procesului misionar. Ortodoxia consideră *colaborarea cu lumea culturii* și *valorizarea științei* ca adevărate atuuri misionare și instrumente necesare și utile în răspândirea Evangheliei lui Hristos. Cultura nu poate fi străină de mântuirea omului, căci desăvârșirea religioasă nu se poate realiza singuratic, independent de obștea socială.

Adevărata ei vocație este aceea de a sluji omul, desăvârșirea lui, de a-l ajuta să transcendă limitele sensibilului și de a deveni o punte către Creator. În întâlnire cu Evanghelia, fiecare spațiu cultural a căpătat, pe de o parte, o specificitate și unicitate proprie, iar, pe de altă parte, o racordare la universal, realizându-se acea globalizare pozitivă creștină.

Cultura reprezintă expresia sufletului unui popor, hainele sau formele sale de manifestare, astfel încât este un beneficiu evanghelic a le utiliza și a le folosi în serviciul Evangheliei. Atât cultura, cât și teologia utilizează cuvântul ca mijloc de comunicare, care își are izvorul în veșnicul și rodnicul Cuvânt al lui Dumnezeu. Ambele vizează, în primul rând, sufletul și apoi trupul și slujesc binele omului, ceea ce ne arată că nu trebuie să fie în contradicție niciodată. Apoi, știința este, de asemenea, rod al minții umane, dar al lui Dumnezeu, care vine să ușureze existența umană și să susțină cunoașterea omului. Iar misiunea nu poate neglija aceste două manifestări ale rațiunii și sufletului uman, care prin întâlnire cu Evanghelia pot căpăta profunzime, pot fi înnoite și transfigurate, ca, în mod optim, să susțină efortul de mântuire al omului.

Prioritățile contemporane ale misiunii ortodoxe sunt determinate de specificul cadrului de desfășurare al activității sale. Așa cum reiese din cele mai noi cercetări în domeniu, dar și din experiența misionară contemporană, cele mai importante priorități misionare vin să ofere un răspuns adecvat la nevoile eclesiale contemporane și la provocările create de secularism, consumism, materialism și ateism.

O prioritate a misiunii ortodoxe este aceea a implicării mai active a mirenilor în activitatea eclesială, deoarece, chiar dacă mirenii au un rol bine determinat în Ortodoxie, iar clericalismul a fost străin de spiritul ortodox, totuși, implicarea acestei adevărate forțe misionare trebuie aprofundată și lărgită, nu numai pentru că preotul nu mai poate concentra în mâinile sale multiplele activități parohiale, fiind obligat să recurgă la asistența nemijlocită a credincioșilor, ci și pentru că există o mai profundă înțelegere a Bisericii ca o comunitate autentică de frați și surori, de bărbați și femei, care posedă împreună o identitate nouă în Iisus Hristos. Participarea mirenilor la viața parohiei are deci, pe deplin, un sens eclesiologic. Potențialul mirenilor de a susține misiunea Bisericii este impresionant, de aceea, a găsi cele mai potrivite mijloace de implicare mai intensă, este o sarcină a misiologiei contemporane.

Dialogul permanent cu spațiul culturii și al științei și intensificarea lui este, de asemenea, o prioritate actuală, deoarece, chiar dacă Biserica

noastră nu s-a manifestat contra lor niciodată, ci doar contra ideologizării și a utilizării lor *pro domo*, este nevoie ca dialogul cu acestea să fie aprofundat. Amplificarea misiunii în mediul urban și utilizarea de strategii misionare tot mai eficace, în această epoca post-modernă, este o sarcină misionară prioritară. Atenuarea și uneori chiar pierderea conștiinței parohiale și a apartenenței creștine, indiferentismul religios și sclavia materialismului sunt, împreună, realități care cer un răspuns permanent și perspicace din partea Bisericii. Implicarea tot mai profundă a femeilor în viața Bisericii, susținerea misiunii lor specifice și depășirea obstacolelor prin care adesea ele trec, precum politica feministă proavorționistă, constituie o altă prioritate eclesială contemporană. În Ortodoxie, problematica feminină s-a pus cu smerenie în duhul Părinților Bisericii și niciodată deasupra Bisericii sau în contradicție cu ea.

Prezența mediatică pozitivă, prin mass-media creștină și nu numai, este o preocupare misionară crescândă, deoarece mijloacele de comunicare reprezintă o oportunitate fericită a epocii noastre, care trebuie valorificată pe deplin. Mass-media trebuie utilizată cât mai mult în serviciul lui Hristos, cu insistența responsabilizării spirituale, culturale și sociale a tuturor celor implicați în această elaborată și importantă activitate umană. Biserica are dreptul și datoria de a-și susține mesajul său prin intermediul tuturor mijloacelor media, pe care trebuie să le vadă ca pe un „nou Areopag", căruia trebuie vestit Hristos Cel înviat.

După aproape cinci decenii de intoxicare marxistă, poporul român a rămas, în marea lui majoritate, credincios Bisericii strămoșești. Dar, cu tot atașamentul lui vădit față de Biserică, mulți dintre credincioșii noștri nu dispun de educația catehetică corespunzătoare. Remedierea acestei deficiențe, provocate de fostul regim comunist, care a interzis Bisericii să-și catehizeze credincioșii ei, se poate realiza, atât prin predarea religiei în școală, cât și prin opera de catehizare care trebuie să fie promovată la nivel de parohie. Așa se face că implicarea tot mai mare în susținerea misiunii educaționale, la nivel parohial, prin programe specifice de catehză, prin intermediul orei de religie din școli, în familie, prin mijlocirea școlilor de teologie, prin cuvânt, imagine și sunet, cu ajutorul mijloacelor

de comunicare socială, este o prioritate reală și cu greutate a misiunii ortodoxe de astăzi. Migrația masivă de populație din vremea noastră, diaspora ortodoxă și crearea de comunități alogene în spații tradițional-ortodoxe, datorită contextului economico-social, adesea nefavorabil, creează nevoi misionare speciale și situații pastorale specifice. Chiar de la început, Biserica s-a constituit după modelul familiei ca o comunitate de iubire care ne înfățișează un Dumnezeu ce invită pe fiecare și pe toți, un Dumnezeu care iartă fără vreo altă condiție decât iertarea acordată de cei invitați. Mentalitatea secularistă a afectat însă masiv familia, ceea ce reclamă, de asemenea, noi și puternice strategii pastoral-misionare, pentru crearea unui răspuns adecvat și pentru susținerea acestei structuri spirituale și sociale de bază. Sigur, prioritățile și direcțiile de acțiune misionară contemporană sunt numeroase.

IV.6.4. Misiunea ortodoxă în societatea românească – necesitate, responsabilitate și continuitate istorică

Forța dialogului și a misiunii creștine ortodoxe în contemporaneitate constă, mai ales, în aceea că Ortodoxia reprezintă șansa de a aduce mărturia sa unică de păstrătoare a Tradiției Bisericii nedivizate, profunzimea unei spiritualități pline de prezența lui Dumnezeu, o tradiție liturgică și canonică bogată și o învățătură de credință fidelă începuturilor ei apostolice. Misiunea Bisericii noastre Ortodoxe este orientată spre aspirațiile și așteptările omului de început de mileniu trei, fiind receptivă la provocările contemporaneității și la nevoile pastorale concrete ale credincioșilor. După decenii în care forța sa misionară a fost atenuată prin multiple îngrădiri impuse de regimul comunist, după schimbările petrecute în anul 1989, Ortodoxia românească a devenit treptat tot mai prezentă în spațiul public, călăuzind nevoile spirituale și sacramentale ale credincioșilor săi, răspunzând la provocările vremurilor. Principiile generale de misiune ortodoxă privesc bogăția experienței de viață duhovnicească a Bisericii, apostolicitatea, creativitatea și aprofundarea înnoitoare, etica respectului și principiul non-prozelitismului și

colaborarea cu lumea culturii și valorizarea științei. Misiunea ortodoxă are ca scop răspândirea Evangheliei lui Hristos, zidirea Trupului mistic al Domnului Hristos – Biserica, prin aducerea de noi membri în unitate și comuniune cu Biserica apostolică, și susținerea civilizației îndumnezeirii. Pentru Ortodoxie, dialogul este ceva firesc și natural, o întâlnire întru adevăr, care izvorăște din dorința de a-L promova și a-L face prezent în lume pe Însuși Domnul Iisus Hristos Cel înviat din morți, dar și din vocația omului de făptură creată după chipul lui Dumnezeu – Sfânta Treime – adică comuniune, spațiu de dialog – și care are impregnate în adâncul ființei sale deschiderea spre aproapele și spre comuniune.

Dialogul ecumenic are în vedere, așa cum se știe, înaintarea spre unitatea văzută a Bisericii lui Hristos, prin întâlniri comune, gesturi, fapte și acțiuni concrete, în așa fel încât mărturia creștină să aibă o maximă credibilitate și eficiență, iar Evanghelia să fie receptată cât mai bine. Altfel, avem de a face cu contra-mărturie și contra-slujire. Atunci când ortodocșii se deschid dialogului ecumenic, își manifestă siguranța doctrinară, fermitatea propriilor lor convingeri și atașamentul față de tradiția apostolică a Bisericii lor. În același timp, ei fac misiune creștină ortodoxă, pentru că promovează viziunea ortodoxă asupra lumii și vieții, frumusețea spiritualității răsăritene. În această perspectivă, orice teamă și frică dispare, căci nu îți poți pierde propria identitate, decât dacă nu ești convins de propriul adevăr și dacă credința ta este clădită superficial. Dimpotrivă, este vorba despre o atitudine de siguranță eclesiologică, de fermitate și deschidere generoasă, fără a face vreun compromis. Așa cum se știe, mișcarea ecumenică nu dorește nici crearea unei *super-biserici*, care să le înglobeze pe toate celelalte, nici crearea unei structuri eclesiale artificiale, care să ia din fiecare tradiție confesională câte ceva, și nici să ne facă catolici, protestanți sau neoprotestanți. De aceea, mai folositor ar fi să vorbim despre ecumenism în termenii teologiei apofatice, pentru a ne face mai bine înțeleși și a nu lăsa loc la interpretări răuvoitoare.

Ortodoxia nu este o teorie, nu este o doctrină solipsistă, ci un mod de viață cu și în Hristos, ceea ce face să vedem în învățătura noastră

de credință un tezaur al experienței existențiale bisericești, asemenea apostolilor, care, impresionați de Învierea Mântuitorului din morți și de relația de viață cu Acesta, au devenit misionarii Lui. La fel și noi, astăzi, trebuie să fim promotorii vieții în Hristos, așa cum se manifestă ea în spațiul și în timpul nostru. Misiunea și dialogul ecumenic sunt trăsături fundamentale ale înțelegerii vieții și activității Ortodoxiei în contemporaneitate, care ne descoperă chipul Bisericii apostolice, pline de blândețe și lumină, dătătoare de speranță și creatoare de încredere.

Ortodoxia are conștiința că este păstrătoarea fidelă și autentică a tezaurului de învățătură dumnezeiască, așa cum a fost transmis el de Mântuitorul Sfinților Săi Apostoli și prin ei, prin urmașii lor, până la noi, fără a desconsidera reflectarea chipului lui Hristos și a învățăturii Sale și în alte tradiții confesionale. A face misiune înseamnă a răspândi iubirea și milostivirea divină, o viziune integrală asupra vieții umane, care să aibă în centrul ei zidirea unei lumi înnoite de har, în care omul nu este un actor pasiv, insensibil și netransparent lucrării Duhului, ci un colaborator activ la transformarea fundamentelor lumii noastre și la crearea unei civilizații a iubirii.

Pentru Ortodoxie, a face misiune nu este o politică și un mod de propagandă, ci mărturisirea firescului vieții ei duhovnicești, o modalitate unică și naturală de a fi în relație cu Stăpânul Vieții și de a propovădui valorile nepieritoare ale Evangheliei Domnului Hristos, precum și a felului special în care Evanghelia a rodit în spațiul răsăritean, dar și slujirea de a arăta adevăratul sens al lumii.

Misiunea este vocație apostolică a Bisericii, ea aparține naturii sale intime, dar ține și de rostul ei în această lume, căci ea este Trupul tainic al Domnului, constituit din toți aceia care cred în El, Îl mărturisesc prin viața și activitatea lor și se împărtășesc de harul Duhului Sfânt, prin intermediul de viață făcătoarelor Taine și Ierurgii. Misiunea este o obligație de viață bisericească, ea ține de natura intimă a Bisericii, manifestă vocația ei și urmărește lărgirea Împărăției lui Dumnezeu.

Criza morală și economică ce caracterizează societatea noastră contemporană trebuie și poate fi depășită prin acordarea unei priorități

reale omului, în față logicii profitului cu orice preț, dar și prin respectarea unei discipline riguroase în toate domeniile, fundamentate pe un viguros sistem etic și pe responsabilizarea tuturor acelor factori decizionali față de nevoile reale ale societății noastre. Lumina solidarității, acea bogăție nepieritoare a spiritualității creștine, trebuie să strălucească asupra societății noastre, aflate astăzi în criză, și să rodească spiritual, etic și moral, evidențiind lucrurile cu adevărat importante ale vieții și ceea ce este, în mod real, folositor omului. Duhul Ortodoxiei invită spre concentrarea atenției și intereselor omului spre experierea veșniciei lui Dumnezeu, spre cultivarea valorilor lumii spirituale, spre iubire, generozitate și spre grija față de aproapele.

Ortodoxia este angajată în promovarea Evangheliei lui Hristos, în fidelitate față de tradiția sa bimilenară și cu conștiința că provocările și problemele contemporaneității sunt locuri privilegiate de misiune și pastorație. Misiunea ortodoxă are în centrul mesajului ei dorința de a oferi lumii tradiția vie a Bisericii, parfumul vieții apostolice, felul în care din întâlnirea Evangheliei cu cultura și civilizația spațiilor locuite astăzi de ortodocși a izbucnit o frumoasă cultură duhovnicească, s-a sedimentat o aleasă viață duhovnicească și culturală care este expresia cea mai intimă a aspirațiilor sufletului uman. De aceea, Ortodoxia are speranța că, prin profunzimea și bogăția ei, va străluci lumina cea neînserată a Mântuitorului Hristos și va vesti lumii încredere, bucurie și credința că, prin efortul fiecăruia dintre noi, vom trăi, în mod autentic, bogăția valorilor în care au viețuit înaintașii noștri.

Bibliografie: ***, *Religia în societate la început de secol XXI. Tendințe europene,* Ed. Valahia University Press, Târgoviște, 2006; Pr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică*, Ed. România Creștină, București, 1999; PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Teologie și Spiritualitate*, Ed. Basilica, București, 2009; Paul Evdokimov, *Ortodoxia,* trad. arhiereu-vicar Irineu Ioan Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996; Pr. Mihai Himcinschi, „Modernitate, Globalizare,

Biserică", în vol. *Biserica în era Globalizării*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003; Arhid. Ioan Ică jr, Marani Germano, *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002; † Nifon Mihăiță, *Ortodoxie și Ecumenism*, Ed. Asa, București, 2000; † Nifon Mihăiță, *Misologie creștină,* Ed. Asa, București, 2005; † Nifon Mihăiță, *Misiune, pastorație și slujire ecumenică,* Ed. Valahia University Press, 2009; Anca Manolache, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994; Pr. Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Dialog teologic și ecumenic,* vol. 3, t. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006; Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, [2]1997.

IV.7. Relația Bisericii cu statul din perspectivă misionară (Pr. prof. dr. Valer Bel, Diac. conf. dr. Gelu Călina)

În epoca noastră, statul este prezent în aproape orice discurs public, precum și în relațiile pe care noi ca cetățeni le avem cu instituțiile statului de la naștere până la deces. Statul Român modern, din care noi facem parte astăzi, se află încă în căutarea unui model de relație instituțională cu Biserica Ortodoxă, dar și cu orice cult religios, creștin sau nu. Din perspectivă europeană, precum și din cauza migrației care amenință Europa, statul nostru va trebui să se raporteze la religie și ca la un garant al ordinii sociale, ținând cont de faptul că religia este invocată pentru acțiuni teroriste ori diverse forme de genocid. Atacurile teroriste din contemporaneitate au condus la o serie de poziționări în chestiunea locului și rolului religiei în statele europene și a făcut ca vocile autorizate ale Bisericii să fie din nou ascultate cu atenție. Trebuie spus că religia are și o funcție socială preventivă, care se poate desfășura în măsura în care instituțiile statului – care guvernează de drept spațiul social – o conștientizează și o acceptă. Religia creștină a fost și este un liant social dar și un mijloc de promovare a păcii, a bunăstării sociale și a culturii.

În textele juridice fondatoare, precum Constituția, Codul Civil sau Codul Penal, se face distincție între libertatea de conștiință, libertatea de gândire, libertatea religioasă ori dreptul unei structuri religioase de a-și organiza cultul, făcându-se trimitere fie la comunitatea religioasă, fie la cetățean, din perspectiva unor garanții pe care statul modern republican le asumă. În acest domeniu, din ce în ce mai cuprinzător, avem de-a face cu diverse concepte care se vehiculează, dar și cu un lexic deja familiar, care este folosit pentru a delimita sau nu unele linii de analiză, care sunt necesare pentru orice demers disciplinar specific, fie istoric, juridic, sociologic sau filosofic. Puterea spiritului uman poate alimenta schimbări istorice majore, iar convingerea morală joacă cel mai important rol în viața publică și în politică. Acestea din urmă nu sunt însă sinonime.

Fie datorită educației politice de factură liberală, fie din cauza unei educații precare, s-a ajuns la un acord tacit al statelor moderne în ceea ce privește egalitatea credințelor într-un stat modern. Ideea egalității credințelor derivă din principiul constituțional modern al libertății religioase și a condus la obligația de a considera ca fiind egale în fața legii toate credințele recunoscute de către un stat modern. Din alt punct de vedere, trebuie afirmat faptul că statul modern și-a diminuat efortul de a apela la criteriile „clasice" ale verificării impactului social și ale valorii morale și sociale ale unei credințe religioase care dorește să fie recunoscută.

În ceea ce privește actul recunoașterii unei religii, acesta poate și trebuie să fie făcut, întâi de toate, de teologii cei mai avizați ai unei epoci și, ulterior, și de organele abilitate ale statului, care sunt chemate și îndreptățite să-și expună poziția, fie printr-un acord, fie printr-o nerecunoaștere motivată. Dar, de multe ori, această ordine a fost inversată. Statul a abuzat de puterea lui și a acordat recunoașterea sa unei credințe religioase, în ciuda opoziției motivate a teologilor. Consecințele acestei nesocotiri a poziției teologilor s-au văzut adeseori. Trebuie menționat că nu este vorba despre „poziția teologilor" care s-au opus la vremea lor apariției creștinismului, iar această opoziție s-a transformat în persecuție contra Bisericii timp de trei secole. Aici este vorba despre noua paradigmă de după așa-numitul edict din anul 313 dat la Milano.

Lipsa intervenției statelor în acordarea libertății de mișcare-exprimare a unei credințe poate conduce la diversificarea, multiplicarea credințelor care ni se adresează pentru a le urma, indirect, însă, această realitate (adică numărul mare de credințe religioase) subminează tocmai capacitatea noastră de a putea adera la o credință verificată de istorie și necontestată tocmai datorită crezului ei. Deși nu există credință care să nu fie contestată, inclusiv creștinismul, ne referim numai la acele contestări care au un suport revelațional și rațional solid.

În fața acestei diversități de religii, omul modern nu mai poate avea în statul său o autoritate critică – și de ce nu creștină – care să-i garanteze că nu este permisă manifestarea unor credințe care să-i agreseze tradiția. Vechea solidaritate dintre stat și membrii acestuia mergea în trecutul nu prea îndepărtat până acolo încât statul respecta religia majoritară a cetățenilor lui și nu făcea acte riscante prin care ar fi periclitat suportul pe care religia l-a dat statului dintotdeauna, în mod special prin practicarea aceluiași crez religios de o majoritate cât mai mare. Odată cu apariția confesiunilor în interiorul creștinismului au apărut și conflictele generate de religie, de multe ori conducând la războaie religioase îndelungate.

Revine adesea în discursul contemporan o idee mai veche ce afirmă faptul că creștinismul și-a transmis o parte din resursele sale în democrația modernă și că ne aflăm într-un ev post-creștin. În acest sens, este bine-cunoscută teza lui Marcel Gauchet, care, pornind de la o analiză a realității sociale din Occident, ajunge la constatarea că situația actuală a omului modern este situația unui om care nu mai așteaptă nimic important de la Dumnezeu, motiv pentru care M. Gauchet consideră creștinismul ca fiind religia ieșirii din religie.

IV.7.1. Considerații despre teocrație

Plecând de la etimologia acestui termen, observăm că, voind să definească o formă de guvernământ, termenul teocrație asociază prin credință orice fel de putere (κράτος) lui Dumnezeu (Θεός). În această

formă de guvernământ, autoritatea este legitimată prin credința în Dumnezeu și se prezintă ca acționând în numele lui Dumnezeu. În această structură, pentru care exercitarea puterii este legată de dreapta credință, un rol foarte important îl ocupă clerul care mediază posibilele conflicte. Gândirea teocratică își are rădăcinile în Sfânta Scriptură, care vorbește despre Împărăția (cetatea) lui Dumnezeu. Fericitul Augustin a evocat superioritatea creștinismului, care inspiră guvernarea, arătând că statele păgâne sunt incapabile să se dezvolte într-un mod superior. Din diversele interpretări ale lucrării lui Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu,* s-au născut multe doctrine și controverse. Începând cu papa Grigorie cel Mare (540-604), în Apus se dezvoltă teocrația pontificală, doctrină care va sta la baza gândirii politice medievale din Apus.

IV.7.2. Teorii despre structura și organizarea statului din Evul Mediu

După prăbușirea Imperiului Roman de Apus, între secolele al V-lea și al XI-lea, legitimarea noilor state monarhice s-a făcut prin intermediul instituției eclesiastice. Papa Grigorie cel Mare a pus bazele unui suport ideologico-politic, care a funcționat mult timp în Occident.

> „Și în antichitate existase, și încă din plin, tendința de legitimare a puterii monarhice prin invocarea unei autorități transcendente. În Evul Mediu, șefii barbari, aliați treptat cu Biserica, au adăugat acestor tradiții și pe unele venite dinspre gândirea politică orientală, tradiții care, remodelate cu concursul Bisericii, au creat ritualități proprii".

De la așezarea pe capul monarhului a unei coroane s-a trecut la ungere/oncțiune, care se săvârșea de către un reprezentant de rang înalt al Bisericii. Acest act sacral se baza pe tradiția iudaică consemnată în cartea *1 Regi* unde aflăm despre ungerea lui Saul (cf. *1 Regi* 10, 1), primul rege al evreilor. Pe lângă creșterea importanței religioase a regilor, s-a adăugat și credința că ei pot face din oficiul lor minuni.

Papa Grigore al VII-lea (1073-1085) a relansat mișcarea de emancipare a Bisericii apusene de sub puterea suveranilor și a reușit, prin acțiunile sale, să facă să funcționeze o distincție clară între ungerea sacerdotală (sau hirotonia prin care se consacră un slujitor al Bisericii) și ungerea regilor care nu are putere sfințitoare. Teologia gregoriană a întrerupt pretențiile taumaturgice ale suveranilor medievali, deși acestea au rezistat la unele case regale până în secolul al XIX-lea. Reforma gregoriană a limitat puterea absolută a suveranului și a afirmat primatul autorității morale a Bisericii. În secolul al XIII-lea, Toma d'Aquino (1227-1274) a scris mult despre dreptul natural. În sancționarea pretențiilor absolutiste ale monarhilor, teologii occidentali s-au folosit de dreptul divin pe care regii medievali îl așezau la baza statului lor, arătând că dacă monarhii se revendică prin acest drept, atunci ei trebuie să se supună poruncilor divine: adevărului, dreptății și binelui.

IV.7.3. Evoluții ale noțiunii de stat

Majoritatea definițiilor care prezintă noțiunea de stat fundamentează apariția și existența statului pe nevoia de stabilitate a unei societăți de indivizi, nevoie care se exprimă foarte bine prin instituții politice care, la rândul lor, sunt acceptate și impuse printr-un sistem de drept. Prin urmare, în sens modern, orice societate ia forma de stat.

Națiunea a fost definită ca un ansamblu de indivizi aparținând prin naștere aceleiași țări și se distinge de ideea de stat prin aceea că, deși ideal ar fi ca fiecare națiune să formeze un singur stat, totuși au existat în istorie state compuse din mai multe națiuni, așa cum au fost imperiile. Cei mai mulți autori consideră că un stat care nu este bazat pe o națiune și pe ceea ce numim sentiment național riscă să dispară, dar sunt și autori post-moderni care critică națiunea drept un concept politico-juridic și cred în ideea construirii unui stat și pe alte baze decât națiunea.

Modelul roman imperial a fost mult timp copiat, dar prin Constantin cel Mare, statul a fost și creștinat. Acela atinsese un stadiu caracterizat, printre altele, prin stabilitate constituțională, iar modelul actual

de stat se caracterizează printr-o continuă transformare a instituțiilor sale. Statul roman creștinat de Constantin cel Mare a deschis calea unei transformări din interior, prin membrii cei mai de vază ai acestuia, ajungând la un stadiu superior care este și astăzi un model demn de urmat. Deși Bizanțul a căzut, iar noi suntem parte a unor state care nu se mai revendică de la modelul statului roman creștinat, totuși, ne aducem aminte de simfonia dintre Biserică și Stat.

Statul este alcătuit dintr-un sistem de instituții bine organizate, marcat de sentimentul național și de relațiile dintre membrii lui. Scopul prim al statului este urmărirea și asigurarea binelui comun pentru membrii săi. Printre diversele politici pe care și le asumă statul modern se numără și aceea a educației, dar și a protecției în fața legilor naturii și a oricărei forme de violență.

Se știe că în vechile cetăți antice exista o unitate strânsă între religie și cel care conducea. Atunci nu era spațiu pentru toleranță, pentru că, dacă ar fi acceptat alți zei, și-ar fi slăbit unitatea politică. Acei idoli sau zei, care erau uneori acceptați în afara zeului oficial, rezistau atât timp cât nu puneau în discuție suveranitatea statului respectiv. Statul Israel este un exemplu unic, deoarece el nu forma doar un popor (Israel), ci era și singurul stat care a luptat permanent contra idolatriei în scopul mărturisirii lui Iahve. Și în cazul evreilor se cunosc zone ale țării unde credința a slăbit, iar profeții le recomandau să nu se amestece cei drepți cu cei dintre neamuri.

Misiunea Bisericii este să se deschidă spre om și să-i aducă pe oameni la Hristos, nu la ea ca instituție, iar Dumnezeu, care l-a creat pe om, este singurul în măsură să judece răspunsul omului. Vechile credințe în absolutul uman sau în idol au fost distruse de faptul Întrupării lui Hristos, care a schimbat radical paradigma puterii politice, precum și acțiunea ei, iar violența nu poate convinge sau converti un om la creștinism.

Despre cetățenie. Statutul de cetățean pe care îl avem toți în lumea modernă este susceptibil de multiple interpretări, datorită evidențelor sale. El este un statut de care omul modern nu poate scăpa cu ușurință. Dacă vom compara cetățenia cu statutul său religios, vom constata că

omul modern se poate debarasa foarte ușor de statutul său religios, însă nu la fel stau lucrurile în ceea ce privește apartenența sa politico-juridică. Dacă, în ceea ce privește renunțarea la religie, statul modern vine imediat în ajutor, decretând protecția respectivului cetățean, în ceea ce privește chestiunea cetățeniei lucrurile sunt destul de dificile și nicidecum imediate. În cazul în care ne referim numai la statutul apatrizilor, vom vedea că acesta este blocat prin multe mijloace de statele moderne, care sunt în competiție pentru a avea un număr cât mai mare de cetățeni pe baza căruia, ulterior, își revendică simbolic puterea.

IV.7.4. Modele de raportare a statului la religie în democrația modernă

Prin vechiul model comportamental, religia comanda toate aspectele vieții, înțelegând aici toate sistemele de atitudini și comportamente umane. Cei care acționează de așa manieră își subordonează întreaga lor personalitate factorului religios. În actualul model comportamental, impus de statul modern, religia constituie un sistem separat, rezultând de aici că atitudinea religioasă este marginală. Psihologia religioasă modernă ne arată că miezul dezbaterii dintre atitudinea apolitică și cea religioasă la subiecții moderni depinde de acceptarea sau neacceptarea dintre religie și întregul ansamblu al vieții individului în societate.

Liberalismul a introdus separația dintre sfera publică și cea privată, lăsându-i libertății individuale alegerea în ceea ce privește credința religioasă. Liberalismul, însă, a pus o condiție care nu mai funcționează astăzi – aceea ca religia să nu interfereze în niciun fel cu domeniul public, adică cu societatea. Fiind mai mult decât evident că între religie și politică sunt multiple relații, unele inteligibile, altele indecidabile, putem statua că există o pluralitate de moduri de apartenență eclesială.

Mai putem adăuga că valorile religioase și alegerile politice ale unui om variază în cursul vieții sale mai ales din cauza apartenenței sale la un grup social. Trebuie precizat că, datorită faptului că credințele religioase se revendică din transcendent, adică dintr-o ordine universală, ele apar

ca ceva integral și comprehensiv și, prin această funcție, ele dau un fundament stabil personalității noastre religioase.

Statul providență. Statul-providență este un concept foarte mobil ce s-a afirmat în secolul al XX-lea. Această nouă refundamentare a statului își revendică legitimitatea dintr-o nouă concepție despre interesul public ce conține drepturile sociale ale cetățeanului. Stabilizarea acestui concept a durat câteva zeci de ani și nu înseamnă același lucru în toate formele sociale pe care le-a luat. Spre sfârșitul secolului al XX-lea, acest concept a revenit în prim-planul dezbaterilor teoretice din diverse motive, dar mai ales în contextul globalizării. Există și teza conform căreia trecerea de la statul protector la statul-providență s-a făcut printr-o schimbare de optică în care societatea încetează să se gândească pe sine ca un corp pentru a se organiza ca o piață. Geneza acestei noțiuni se află în Europa, mai exact în Franța. În sens strict, conceptul de stat-providență înseamnă monopolul statului în ceea ce privește funcțiile de solidaritate socială sau într-o nouă definire: acel stat care se ocupă de bunăstarea socială a cetățenilor săi, unde este suficient să intri sau să te încadrezi într-una dintre categoriile sociale recunoscute de stat (bolnav, invalid, pensionar, șomer, etc.) pentru a putea beneficia de accesul la serviciile sociale sau la alocații bugetare.

Englezii folosesc expresia *Welfare-State* în trei paliere: pentru familie și viața privată; pentru economie și solidaritatea profesională și, în final, ca locul unde poate interveni puterea publică. Pentru a distinge mai bine funcțiile statului-providență, acestea sunt canalizate pe patru tipuri de politici:

1. Politici de intervenție publică ce garantează și protejează drepturile sociale moderne.
2. Politici de intervenție publică în scopul creșterii nivelului veniturilor.
3. Politici de intervenție în scopul ameliorării condițiilor sociale și materiale ale mediului înconjurător.
4. Politici de intervenție publică pentru ameliorarea directă a competențelor individului.

Se poate spune că definirea statului-providență se reduce, în principal, la trei funcții primare pe care statul-providență și le asumă:

a. O intervenție reglementată de stat în scopul asigurării securității economice pentru cetățenii săi prin intermediul fondurilor sistemului de asigurări sociale.

b. Voința statului de a furniza populației o serie de servicii și echipamente de uz colectiv la costuri mai mici decât cele de pe piața liberă.

c. Voința manifestată de a redistribui sumele ce apar din execuția bugetară pentru a preveni mizeria și a proteja față de riscurile pe care le comportă viața.

IV.7.5. Conceptul francez de stat-providență

Printre inventatorii acestui termen se numără opozanții francezi din al doilea imperiu în frunte cu Emile Olivier. „Statul-providență este copilul monstruos al Revoluției franceze" pentru că Revoluția franceză a desființat corporațiile, a interzis sindicatele, iar în consecință statul francez a fost obligat să preia în sarcina sa toate aceste funcții, devenind ultima speranță a nefericiților. Providența etatistă a preluat rolul Providenței divine care era invocată sub vechiul regim. În sensul ei de la început, noțiunea de stat-providență este franceză și negativă și exprimă ideea că într-o societate disparată, unde corpurile intermediare nu funcționează în mod solidar, statul este obligat să intervină.

IV.7.6. Statul social german (Sozialstaat)

Ideea că statul german are datoria de a-i ajuta pe săraci, dar și pe clasele muncitoare, a fost des folosită în secolul al XIX-lea. Termenul de stat social se datorează scrierilor lui Lorenz von Stein care afirma clar că statul are datorii sociale și că intervenția sa dă posibilitatea să se termine conflictele dintre capital și muncă. Mulți economiști și politicieni germani militau la acea vreme (în secolul al XIX-lea) pentru o intervenție

puternică a statului german în viața economică pentru a ajunge la bunăstarea națiunii germane în ansamblu. Aceștia porneau în expunerile lor de la teza conform căreia între indivizii unei națiuni există o comunitate de limbă și cultură, care tinde să dizolve mișcarea vieții moderne.

Prin raportare la problematica socială, cele două concepții amintite mai sus au foarte multe puncte în comun, iar dacă prima pune accentul pe stratificarea socială, pe dispariția corpurilor intermediare din cauza Revoluției, cea germană conține un antiliberalism și o filosofie pozitivă a statului.

Welfare-State este un concept cu sens și origini diferite. El a apărut în timpul celui de-al II-lea Război Mondial, mai exact în 1943 prin William Temple, care era la acea dată arhiepiscop de Canterbury și a fost prezentat prin opoziție la teoria statului în război (Welfare State). La început, el a desemnat politicile sociale adoptate de britanici după al II-lea Război Mondial pentru educație, locuințe, serviciul național de sănătate, venitul minim garantat și pensiile. În practica britanică, acest concept include noțiunea franceză și pe cea germană de stat-providență. Concepția britanică este legată de cetățenie și, prin aceasta, rezultă un stat-providență pentru toți. Welfare State s-a dezvoltat în special în deceniul opt din secolul trecut.

Fazele construirii statului-providență au debutat în secolul al XIX-lea când problema protecției sociale s-a pus cu tărie în Europa occidentală prin teme diferite de la un stat la altul, prin metode diferite, prin condiții diferite de la un stat la altul. Până în această perioadă, legile edictate pentru săraci, asistența comunală sau parohială, caritatea sau milostenia, filantropia, ajutorul patronatelor sau al asociațiilor profesionale păreau să nu fie suficiente față de problemele epocii, iar ideea asigurărilor sociale obligatorii câștiga teren. Controversele, în perioada de emergență a statului-providență, s-au referit în general la legile pentru săraci și la tradițiile corporatiste și profesionale.

După Al Doilea Război Mondial statul-providență s-a stabilizat ajungând la crearea unui sistem de protecție socială generalizat pentru toată populația. Criza acestui tip de stat a apărut în anii 1980 prin emergența problemelor globale care cer să fie soluționate.

IV.8. Relația Bisericii cu Statul în perspectivă misionară în Tradiția ortodoxă

Raportul dintre Biserică și stat în tradiția răsăriteană bizantină, care s-a precizat în timpul secolelor IV-VIII, a fost definit ca un raport de *simfonie*, în sensul că o instituție nu se poate concepe fără cealaltă, ele existând ca două entități imposibil de separat. Desigur, această *simfonie* nu poate fi precizată decât într-un sens general și nu poate fi considerată ca un sistem social ideal creștin, deoarece, în practică, ea a avut o evoluție inegală și uneori un caracter instabil. Totuși, ea rămâne caracteristica fundamentală a tradiției ortodoxe bizantine, care nu a acceptat nici *cezaropapismul* medieval din Apus, nici *teoria separării*, care s-a impus în epoca modernă după revoluția burgheză. Sistemul *simfoniei* este indicat în *Novela 6* a împăratului Justinian (535), în care se face distincție între *sacerdoțiu* (*hierosyni*), consacrat slujirii realităților divine, și *imperiu* (*basileia*), consacrat ordinii realităților omenești. El va primi o formă absolută în *Epanagoge* (secolul al IX-lea), proiect de lege constituțională în care cele două puteri reprezentate de împărat și respectiv de patriarh formează o astfel de alianță încât nu se poate concepe una fără cealaltă. Ele coexistă inseparabil și se armonizează, fiecare având funcția și domeniul său de răspundere și jurisdicție, înlăuntrul unuia și aceluiași organism imperial. În virtutea acestei simfonii, împăratul acceptă să primească coroana din mâinile patriarhului Constantinopolului, în cadrul unei ceremonii religioase în Biserica Sfânta Sofia. În jurământul său de la încoronare, împăratul trebuia să profeseze crezul ortodox, mărturisirea creștinismului fiind o obligație pentru a deține oficiul imperial. Desigur, împăratul nu era încoronat ca șef al Bisericii, iar patriarhul nu putea să încoroneze un împărat eretic. Pe de altă parte, în virtutea aceleiași *simfonii*, împărații bizantini au convocat Sinoadele ecumenice și au promulgat *edicte de credință* împotriva ereziilor, care constituiau un pericol nu numai pentru ortodoxia credinței, ci și pentru unitatea imperiului. Prin sinoadele convocate de împărați – și confirmate de aceștia fără ca ei să aibă drept de vot – Biserica creștină a

avut posibilitatea să se pronunțe la nivel universal, chiar fără prezența episcopatului întregii Biserici (la Sinodul I ecumenic – Niceea, 325 – au luat parte doar patru episcopi din Apus, iar episcopul de Roma a fost reprezentat de către doi preoți).

Cu toate acestea, Biserica nu s-a amestecat în problemele politice și și-a păstrat *independența ei în fața statului*, ceea ce este decisiv în această chestiune. Împărații bizantini, deși au făcut presiuni asupra Bisericii chiar în probleme religioase, mai ales în alegerea patriarhilor, n-au putut constrânge Biserica să accepte compromisuri. Ea a rezistat împotriva împăraților arieni și iconoclaști (secolul al VIII-lea, arma ei fiind excomunicarea) și a respins (printr-un sinod ținut la Constantinopol, în 1451) Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439), la care ortodocșii au fost siliți să accepte unirea cu Roma din motive politice. Acest sinod marchează, de altfel, sfârșitul Imperiului Bizantin, căzut sub stăpânire otomană în 1453. Biserica Ortodoxă a avut chiar de suferit din cauza alianței sale cu statul bizantin. De exemplu, comunitățile din teritoriile de la marginea statului bizantin – Siria și Egipt – au acceptat monofizitismul și nestorianismul, deoarece deciziile Sinoadelor ecumenice erau ratificate de împărații bizantini, Ortodoxia apărând astfel pentru ele ca o doctrină imperială. De asemenea, creștinii vor fi persecutați de către perși și de către arabi, nu pentru credința lor, ci pentru alianța lor cu Imperiul Bizantin. În plus, se poate spune că etica patristică a Bisericii și spiritualitatea monastică au constituit un permanent corectiv pentru *simfonia* bizantină și au dat acesteia conținutul ei autentic. Pe de altă parte, Părinții au arătat că nu se poate face o separare sau o distribuire netă între sfera materială și cea spirituală, între Biserică și lume, chiar dacă, din punct de vedere al structurilor, ele apar ca două *ordini* distincte. Pe lângă acestea, Biserica nu poate abandona misiunea ei socială, chiar în condițiile în care statul este necreștin.

Una dintre activitățile remarcabile ale Bisericii Ortodoxe, susținută de statul bizantin, a fost organizarea misiunilor atât înlăuntrul imperiului, cât și în afara lui. În această privință, cea mai importantă mărturie rămâne marea lucrare misionară desfășurată de vechile centre

apostolice răsăritene, mai cu seamă în perioada patristică (secolele IV-VIII). Aceste centre au contribuit la predicarea Evangheliei nu numai în Asia Mică și în spațiul dintre Marea Neagră și Marea Adriatică, ci și în regiunile de la frontiera de nord-est a imperiului, printre sciți, daci, huni, goți, iberi, precum și printre arabii din sudul imperiului. Încă din primele secole, creștinismul ajunsese deja în Scythia Minor, unde, potrivit tradiției, Apostolul Andrei ar fi propovăduit la strămoșii poporului român de astăzi, apoi, în Armenia, Georgia (convertită în secolul al V-lea prin Sfânta Nina). Din inițiativa împăraților bizantini, adesea din motive politice, misionarii greci au fost primiți în Persia, Caucaz, Etiopia, în Extremul Orient sau la triburi din Africa de Nord. Creștinarea formațiunilor slave, începând cu secolul al IX-lea, constituie, fără îndoială, unul dintre marile succese ale misiunii bizantine. Aceasta rămâne opera fraților Chiril și Metodiu (de Salonic), numiți din această cauză *apostolii slavilor*, care au creat alfabetul slavon, zis *chirilic*, și au întemeiat o nouă limbă, în care au tradus texte biblice și liturgice. Datorită lor și discipolilor lor, Ortodoxia creștină s-a răspândit în Moravia, Boemia, Macedonia și în toate regiunile ocupate de slavii din sud-estul Dunării. Sub influența lor s-a impus principiul de a predica și oficia slujba în limba nativă a poporului.

Imperiul Bizantin a avut însă de suferit cel mai mult din cauza ocupației musulmane. Apărută în anul 622 în Arabia, *hegira*, religia musulmană s-a răspândit curând în Persia, Siria, Egipt, Africa, Spania, Constantinopol, Ierusalim. La 29 mai 1453, Constantinopolul cade sub turci și timp de aproape 400 de ani, până în 1821 – împreună cu Grecia, țările balcanice și Țările Române – rămâne sub ocupația otomană, desigur fiecare sub diferite statute. Dar chiar după căderea Constantinopolului, patriarhul de aici are și un rol politic, fiind numit de sultanii turci, în secolele XV-XVIII, ca *etnarh*, adică conducătorul popoarelor creștine.

În spiritul acestei tradiții a avut loc și creștinarea poporului rus. Convertirea poporului rus constituie unul dintre cele mai mari succese ale misiunilor bizantine, începând cu botezarea prințului Vladimir și a locuitorilor din Kiev, în anul 981, datorită eforturilor depuse de un grup

de misionari veniți de la Constantinopol. La Rândul ei, Rusia cu capitala la Kiev, a organizat extinderea creștinismului printre triburile slave din estul țării și triburile ungro-finice din Nord, mai ales prin intermediul mănăstirilor. După obținerea independenței Rusiei, Biserica Rusă s-a extins mai cu seamă în noile zone cucerite de statul rus, la tătarii din Kazan și la băștinași din Siberia. Deși reformele eclesiastice întreprinse de țarul Petru cel Mare au produs o schismă internă în Biserica Rusă, lucrarea de evanghelizare a continuat în rândul triburilor din Laponia și Kamceatka, la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Misiunea ortodoxă rusă a cunoscut o dezvoltare extraordinară în cursul secolului al XIX-lea, ajungând până în regiuni inaccesibile din Altai și Alaska, precum și în țări îndepărtate din afara imperiului, cum ar fi China, Coreea și Japonia. Însăși ideea de *imperiu* a fost transferată în Rusia, unde a apărut *a treia Romă*, odată cu crearea, în 1589, a patriarhatului de Moscova, devenit centrul ortodoxiei rusești după distrugerea principatului kievean de către mongoli. La adăpost de ocupația otomană, Biserica Rusă a desfășurat o activitate misionară foarte intensă, având și liniștea necesară pentru a se consacra dezvoltării culturii poporului rus. Cu toate acestea, Biserica Rusă nu a fost scutită de o altă influență străină ortodoxiei, și anume aceea a catolicismului. În secolele XVIIII-XIX, întreg învățământul teologic rus stă sub influența teologiei catolice. În această vreme, totuși, începe o renaștere a vieții spirituale condusă de *stareți* și de mari personalități mistice: Serghie de Radonej, Teofan Pustnicul, Serafim de Sarov.

Sub dominația otomană care a durat peste patru secole, Bisericile ortodoxe tradiționale din țările balcanice n-au fost capabile să desfășoare o activitate misionară de mare amploare, fiind obligate să rămână în granițele proprii și să lupte pentru transmiterea credinței în rândul populației locale. Totuși, nici dominația otomană, nici dependența canonică de Constantinopol nu au împiedicat aceste Biserici locale să se organizeze în mod autonom și să-și formeze, potrivit cu spiritul popoarelor respective, o cultură teologică și spirituală specifică, păstrând unitatea de bază – dogmatică, liturgică și canonică – cu Ortodoxia ecumenică.

Mai mult, Ortodoxiile locale – a căror organizare nu trebuie să fie simplificată și nici redusă la criteriul geografic, factorul etnic și cel cultural au jucat un rol principal în constituirea și definirea lor – au salvat Ortodoxia bizantină în momentele și evenimentele istorice dificile prin care a trecut Imperiul Bizantin, cum ar fi: schisma și încercările de unire cu Roma, cruciadele și dominația otomană. Astfel, Ortodoxiilor locale le revine sarcina de a menține *Bizanțul după Bizanț*. Nu trebuie uitat faptul că, în timp ce sub numele lui Chiril Lucaris se tipărea (în 1629) o mărturisire de credință calvinistă, Ortodoxia era restabilită și proclamată solemn în alte regiuni ortodoxe: Iași (1642), *Mărturisirea ortodoxă a lui Petru Movilă*; Ierusalim (1672), *Mărturisirea lui Dositei*; Moscova, 1690. România a fost în această perioadă singura țară unde se publicau cărți în toate limbile vorbite de ortodocși: greaca, araba, georgiana, slavona, româna. În 1782 apare la Veneția *Philocalia*, compusă de Sf. Nicodim Aghioritul, călugăr de la Athos, și de Macarie, episcop de Corint. Ea a fost tradusă în slavonă de către Paisie Velicikovski și trimisă din Moldova în Rusia, unde Ortodoxia era amenințată de latinizare. În toată această perioadă, relația dintre Biserică și stat s-a desfășurat în spiritul tradiției bizantine, deoarece statele respective erau creștine ortodoxe.

În această perspectivă misionară, inclusiv în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat, trebuie să fie înțeles și procesul de organizare a Bisericilor ortodoxe *autocefale* și *autonome*, proces care a fost stimulat de mișcarea pentru constituirea statelor naționale independente. Creștinismul răsăritean reprezintă o comuniune de Biserici surori unite prin aceeași învățătură de credință, același cult, aceeași structură canonică și viață spirituală, dar care se organizează și se guvernează ca Biserici autocefale sau autonome, după principiul local-teritorial sau etnic-național. Eclesiologia care stă la baza acestei structuri cuprinde două elemente esențiale: pe de o parte, unitatea dogmatică, sacramentală, liturgică și canonică; pe de altă parte, diversitatea istorică, harismatică, misionară și pastorală proprie fiecărei Biserici locale, care se organizează și conduce autonom, rămânând în comuniunea universală a întregii Ortodoxii. Biserica locală nu este altceva decât manifestarea

Bisericii universale în diverse medii culturale și situații sociale, creând valori spirituale specifice poporului la care a fost trimisă. *Filetismul*, adică autocefalismul provocat de interese șovine și rivalități etnice, care scindează unitatea comuniunii creștine ortodoxe, a fost condamnat de sinodul din Constantinopol din 1872.

O situație istorică nouă s-a ivit în timpul regimurilor comuniste instaurate în țările ortodoxe, în care Biserica națională n-a mai fost Biserică de stat. Separarea instituțională dintre Biserică și stat, necunoscută în istoria Ortodoxiei, a expus definiția Bisericii naționale unor noi interpretări și sensuri. Bisericile ortodoxe locale din țările respective au trebuit să ducă o politică de supraviețuire pentru a-și putea desfășura activitatea misionară și pastorală. Firește, nu se mai putea vorbi despre acea *simfonie* istorică de tip bizantin. Noile regimuri politice au adoptat o legislație care prevedea separarea radicală dintre Biserică și stat. În plus, exista o ideologie politică de stat care se pronunța împotriva religiei ca atare, socotită a fi ideologia unei societăți care trebuie să dispară. Cu toate acestea, aceeași legislație prevedea și asigura libertatea religioasă și dreptul exercitării libere a cultului, ca drepturi umane fundamentale, dar interzicea propaganda religioasă, deci misiunea creștină. În același timp, statul exercita un control sever asupra cultelor; existau însă multe posibilități de coexistență, de dialog și de cooperare între creștini, precum și între creștini și cei care mărturisesc alte credințe, înlăuntrul aceleiași comunități umane. În ciuda acestor condiții, se poate afirma că vocația de bază a Bisericii s-a păstrat, că ea n-a abandonat rațiunea existenței sale, aceea de a fi *mărturia* lui Hristos în istorie, propovăduind cu timp și fără timp Evanghelia mântuirii, chemând oamenii să primească harul, adevărul și iubirea lui Dumnezeu.

În locul Bisericii care nu a vrut să aprobe unele acțiuni nefaste ale omului modern, a intervenit statul care a legitimat cu puterea lui trecătoare multe dintre acțiunile acestuia. În linii mari, se poate spune că Biserica nu este modernă, pentru că ea nu poate să legitimeze un program care nu îndreaptă omul spre Hristos – Dumnezeu, Capul și conducătorul Bisericii. Dacă înainte de epoca modernă, glasul Bisericii era ascultat,

astăzi statul este pe punctul de a acorda, în majoritatea democrațiilor occidentale, statut de egalitate aproape oricărei religii fără niciun control.

Statele moderne au ieșit de sub autoritatea morală a Bisericii, iar din secolul al XVI-lea au reușit să impună un tip de constituție bazată pe ideea de societate de indivizi și nu pe o societate de creștini. Spiritul modern a căutat mereu, prin diferite mijloace, să iasă de sub influența Bisericii și a scos majoritatea sferelor de activitate socială de sub influența acesteia, Bisericii ne mai rămânându-i decât sfera privată. Secularizarea crescândă a culturii și a modului de viață, a structurilor sociale și a ordinii politice și juridice sunt realități a căror pondere și amploare sunt evidente. În această situație, sub aspect misionar-pastoral, colaborarea Bisericii cu statul, în spiritul tradiției creștine răsăritene, este foarte importantă. Prin aceasta, Biserica are posibilitatea să iasă din sfera privată în cea publică și să-și exercite misiunea ei profetică, aceea de a contesta tot ceea ce nu este în conformitate cu Evanghelia lui Hristos și afectează demnitatea umană. Nu întâmplător, toate eforturile regimului comunist ateu s-au concentrat în scoaterea Bisericii din sfera publică, în speranța că, în acest fel, ea va dispărea cu timpul. Tradiția răsăriteană (de peste 1700 de ani) în ceea ce privește relația dintre Biserică și stat își are temeiul în cuvintele Mântuitorului Iisus Hristos: „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu" (*Matei* 22, 21; *Marcu* 12, 17; *Luca* 20, 25).

IV.8.1. Relațiile actuale dintre Biserică și Stat în țara noastră

Relațiile actuale dintre Biserică și Stat sunt reglementate de către Constituția României adoptată în 1991 și modificată în 2003 și de Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor.

Pornind de la aceste două texte fundamentale, putem identifica unele aspecte esențiale care marchează sistemul de relații Biserică-Stat din România.

Articolul 29 al. 1 din Constituția României prevede că „Libertatea gândirii și a opiniilor, precum și libertatea credințelor religioase nu pot

fi îngrădite sub nicio formă. Nimeni nu poate fi constrâns să adopte o opinie ori să adere la o credinţă religioasă, contrare convingerilor sale". Paragraful 3 al aceluiași articol precizează principiul libertății și autonomiei cultelor, recunoscând libertatea de a se organiza potrivit statutelor proprii, în condițiile legii. Paragraful 5 arată că garanțiile acestea sunt active, statul având obligația să sprijine exercitarea libertății religioase și de cult și prezentând principalele domenii în care statul își manifestă solicitudinea: în armată, în spitale, în penitenciare, în aziluri și în orfelinate. Paragraful 6 subliniază aplicarea acestui principiu și la educarea copiilor minori, părinții având dreptul de a asigura educația religioasă conform cu propriile convingeri.

Actul normativ la care se referă aliniatul 3 al articolului 29 din Constituție este Legea nr. 489/2006, care în conformitate cu prevederile articolului 73 alin. 3 este o lege organică, statut ce o ridică la un nivel maxim de autoritate infra-constituțională.

Având în vedere că libertatea religioasă se exercită și cu ajutorul cultelor, statul român a ales să recunoască 18 culte, egale în fața legii.

Art. 8 alin. 1 din Legea nr. 489/2006 arată că în România „*Cultele recunoscute sunt persoane juridice de utilitate publică*", această recunoaștere fiind făcută prin hotărâre de guvern, în condițiile legii. Pentru ca un cult să fie recunoscut în România, el trebuie să dovedească prezență în țara noastră de cel puțin 12 ani, având o organizare ca asociație religioasă și să aibă ca membri 0,1% din populația României, potrivit ultimului recensământ.

Prin art. 9 alin. 1 al Legii cultelor, Statul român se declară „*neutru față de orice credință religioasă sau ideologie atee*". Neutralitatea Statului nu poate fi confundată cu indiferența. Ea subliniază că România nu este un stat confesional și că pentru stat criteriile de sprijinire a cultelor pentru exercitarea libertății religioase și de cult nu sunt subiective. Pornind de la acest principiu, statul sprijină cultele în mod proporțional cu ponderea din societate. Legea 489/2006, art. 37 arată modul concret de aplicare a proporționalității în privința contribuțiilor la salarizare acordate la cererea cultelor recunoscute. Ordonanța Guvernului

nr. 82/2001 *privind stabilirea unor forme de sprijin financiar pentru unitățile de cult aparținând cultelor religioase recunoscute din Romania*, *Legea privind salarizarea personalului plătit din fonduri publice, Codul fiscal completând aceste prevederi,* prevăd un sprijin direct sau sprijin indirect al Statului față de culte. Sprijinul direct se manifestă prin subvenții, iar sprijinul indirect se manifestă prin anumite facilități fiscale (Legea 489/2006, art. 11).

Art. 7 din Legea 489/2006 recunoaște cultelor „rolul spiritual, educațional, social-caritabil, cultural și de parteneriat social, precum și statutul lor de factori ai păcii sociale", dar și „rolul important al Bisericii Ortodoxe Române și al celorlalte biserici și culte recunoscute în istoria națională a României și în viața societății românești".

În art. 9 alin. 3 din Legea cultelor se arată că statul cooperează cu cultele recunoscute în toate domeniile de interes comun și colaborarea aceasta include și o sprijinire pentru participarea la asigurarea exercitării garanțiilor constituționale.

Prin acest sistem constituțional și legislativ, putem spune că în România sunt garantate condițiile pentru exercitarea lucrării pastoral-misionare a Bisericii cu respectarea modului propriu, în care ea înțelege să se organizeze și să funcționeze.

Bibliografie: Fericitul Augustin, *De civitate Dei*, Ed. Științifică, București, 1998; ***, *Constituția României revizuită și republicată*, *Monitorul Oficial al României*, Partea I, nr. 758 din 29 octombrie 2003; ***, *Legea nr. 489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, *Monitorul Oficial*, Partea I, nr. 201 din 21 martie 2014; Secretariatul De Stat Pentru Culte, *Statul și cultele religioase,* Ed. Litera, București, 2014; Pr. Ion Bria, *Curs de teologie și practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; Asa Briggs, „The Welfare State in Historical Perspective", în: *Archives Européennes de Sociologie,* II (1961), 2, pp. 221-258; Maurice Bruce, *The Coming of the Welfare State,* Routledge, Londra, 1968; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion,* Gallimard, Paris, 1985; M. Gauchet,

La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité, Gallimard, Paris, 1998; Arhid. Ioan Ică jr., Marani Germano, *Gândirea Socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective,* Ed. Deisis, Sibiu, 2002; Franz-Xavier Kaufman, „Major Problems and Dimensions of the Welfare-State", în vol. S. Eisenstadt, O. Ahimer (eds), *The Welfare-State and its Aftermath*, Barnes & Noble Books, New Jersey, 1985; Merrien, Francois-Xavier, *L'État-providence,* Presses Universitaires de France, Paris, 1997; Camil Mureșanu, „Ideologia puterii monarhice în Evul Mediu", în: *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 4/2003, pp. 139-148; Régine Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Age,* Éd. Seuil, Paris, 1977; Pr. Dumitru Radu, (ed.), Îndrumări Misionare, Ed. Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986; Pr. Nicolae Răzvan Stan (ed.), *Biserica Ortodoxă și drepturile omului. Paradigme, fundamente, implicații*, Ed. Universul Juridic, București, 2010; Lorenz von Stein, *Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage,* Drei Masken Verlag, München, 1921; † Anastasios Yannoulatos, *Misiune la modul lui Hristos*, trad. diac. Ștefan L. Toma, Ed. Andreiana, Sibiu, 2013.

CAPITOLUL V

BISERICA ORTODOXĂ ȘI NOILE MIȘCĂRI RELIGIOASE

(Pr. conf. dr. David Pestroiu;
Pr. conf. dr. Radu Petre Mureșan)

V.1. Aspecte psiho-sociale ale mișcărilor religioase

V.1.1. Considerații generale

Problema apariției și dezvoltării unei noi mișcări religioase constituie un subiect de preocupare nu doar pentru teologi, ci și pentru sociologi sau psihologi. Studiile sociologice pleacă de la premisa că Noile Mișcări Religioase au implicații în egală măsură pentru persoanele care aderă, dar și pentru societate în ansamblul ei. Astfel, sociologia examinează modalitățile prin care diversele organizații religioase se impun în societate, structurile lor economice, sociale și politice, tipurile de lideri harismatici care furnizează legitimare divină pentru practicile și credințele mișcării, nivelurile și tipurile de angajament care sunt cerute de la adepți. De asemenea, studiază cazul grupărilor care încetează să existe, cunosc schimbări radicale sau devin, la rândul lor, organisme instituționalizate. Nu în ultimul rând, sociologia religiilor se interesează de periculozitatea lor potențială, plecând de la premisa că o mișcare religioasă care se închide în ea înseși și interzice adepților să aibă contacte cu societatea prezintă un grad crescut de periculozitate sau un risc de deviere în comparație cu mișcările care sunt deschise dialogului.

La rândul său, psihologia studiază ce tip de persoană este atrasă de idealurile, practicile și credințele unei noi mișcări religioase și modalitatea prin care o persoană aderă la un grup religios. Cu alte cuvinte, caută să stabilească dacă decizia de a deveni membru se datorează unei alegeri libere sau dacă individul este adus într-o anumită stare psihologică ce afectează capacitatea lui de a lua o decizie autonomă. Acest lucru se referă la tot ceea ce are legătură cu prozelitismul acestor grupuri: tehnici specifice, categorii socio-profesionale predispuse la aderare, instrumente de persuasiune etc. Psihologia se interesează, de asemenea, dacă schimbarea ideologiei și a stilului de viață în cazul unei persoane care aderă la o grupare este benefică sau în detrimentul sănătății mentale și emoționale a acesteia. Unii membrii ai grupărilor religioase raportează cum gruparea i-a ajutat să renunțe la droguri, alcool sau alte vicii de care erau dependenți, în timp ce alții acuză metodele de îndoctrinare și înregimentare practicate de grupul religios.

V.1.2. Dinamica Noilor Mișcări Religioase. Fenomenul banalizării harismei

Conform studiilor sociologice clasice ale lui Max Weber și Ernst Troeltsch, o grupare religioasă (sectă în limbaj sociologic) se definește în raport cu o Biserică prin aceea că se află în tensiune cu societatea înconjurătoare, este formată din convertiți și este o comunitate emoțională, fondată de un lider harismatic. Distincția dintre sectă și Biserică a fost apoi redefinită de alți sociologi care au descris o dinamică a interacțiunii între cele două tipuri. Astfel, o Biserică stabilită se poate acomoda lumii înconjurătoare în așa manieră, încât o parte din membrii ei consideră că aceasta s-a îndepărtat de misiunea ei. Membrii nemulțumiți se despart și formează un grup religios care nu acceptă niciun compromis cu societatea, resping ideea de cler, pun mare accent pe convertire, adoptă învățături stricte. După o perioadă, condițiile care au dat naștere grupului religios se schimbă, iar acesta își asumă treptat caracteristicile Bisericii pe care mai înainte o repudiase și astfel devine o organizație în căutarea

respectabilității sociale. Este ceea ce specialiștii numesc „banalizarea harismei" sau „rutinizarea" respectivei grupări. În momentul în care se parcurge drumul invers de la sectă la Biserică, grupul devine terenul pentru formarea de noi secte. Din această cauză, există un ciclu nesfârșit de nașteri, transformări și schisme în cazul mișcărilor religioase.

Când Hellen G. White a început organizarea „Bisericii Adventiste de ziua a 7-a", gruparea trebuia să constituie „rămășița credincioasă" a lui Dumnezeu pe pământ, o minoritate care în timpurile din urmă va rămâne creștină, în condițiile în care toți creștinii se vor acomoda lumii seculare. Treptat, adventiștii au început să participe la conflictele secolului al XX-lea în rândurile unităților militare non-combatante, au cerut acreditare pentru colegiile lor și au acceptat ajutor guvernamental pentru școli și spitale. Pentru aceasta, corpul profesoral a fost trimis să se specializeze în marile universități ale lumii, ceea ce a influențat conținutul cursurilor și implicit mesajul transmis studenților.

Această direcție avea să conducă treptat la o tensiune majoră în cadrul grupării. Pe de o parte, ideea că Hristos trebuie să se întoarcă în curând pe pământ ca să aducă mântuire celor credincioși și judecată celor necredincioși a condus la o mare urgență a activității misionare și, prin urmare, la necesitatea implicării în societate sau, cel puțin, la colaborarea cu anumite instituții. Doctrina „rămășiței credincioase", pe de altă parte, cerea să existe o comunitate credincioasă în care să apară Mântuitorul. Idealul era ca „Biserica Adventistă" să influențeze lumea fără ca ea înseși să fie influențată, ceea ce s-a dovedit a fi o utopie. Dezvoltarea anumitor arii de specializare ca educația și activitatea în domeniul social sau medical au impus eforturi legate de coordonare, administrare și organizare la diferite niveluri. Pe termen lung, acest lucru a însemnat o deplasare a atenției din domeniul strict moral și teologic spre cel administrativ și managerial, cerut de noile metode de organizare.

În cadrul procesului de „banalizare" a harismei, un loc important îl joacă mișcările de redeșteptare a entuziasmului religios, ghidate de ierarhie sau de lider. În istoria martorilor lui Iehova, mișcările de (re)deșteptare sunt quasi-instituționale și se manifestă prin campanii periodice, lansate

în jurul unei noi date despre sfârșitul lumii sau a unei noi „descoperiri". Martorii nu au încetat să atragă atenția asupra unor date concrete 1914, 1918, 1925, 1975, ca având o semnificație eshatologică. Practica fixării de date a condus la o creștere rapidă la nivelul adeziunilor cel puțin cu doi ani înainte de data fatidică, urmată de un abandon al unui anumit număr de adepți odată cu deconfirmarea profeției (considerat ca o „curățenie" a necredincioșilor din sânul organizației). Când profețiile despre sfârșitul lumii au eșuat, ele au fost reinterpretate, spiritualizate, astfel încât martorii au fost întăriți în credința lor, iar mișcarea nu s-a dispersat, ci, din contră, a devenit mai puternică. Acest paradox a atras atenția sociologilor religiilor care au arătat că deconfirmarea profetică într-o grupare duce mai degrabă la o creștere a străduinței în activitatea de prozelitism, decât la scăderea sau încetarea acestei activități (Sindromul Festinger). Teoria „sindromului Festinger" este foarte populară între sociologii religiilor, deși i-au fost aduse multe critici.

Evident, această teorie despre originea și dezvoltarea grupurilor religioase nu poate fi universal valabilă. Ea se poate aplica grupărilor neoprotestante, dar nu ține cont de acele mișcări religioase care nu sunt desprinse dintr-o Biserică și care nu sunt mișcări schismatice în același sens ca sectele (teosofia, scientologia).

V.1.3. Aderarea la un grup religios. Premisele și etapele convertirii

Fenomenul aderării la o nouă credință formează un alt capitol în sociologia religiilor, având relevanță, în egală măsură și pentru domenii ca psihologia, psihiatria sau psihanaliza. Convertirea religioasă presupune o totală reorientare a ideilor, gândurilor, acțiunilor, principiilor de viață ale unei persoane. Convertirea implică, de asemenea, ruperea vechilor legături sociale sau chiar stigmatizare socială, stabilirea unei noi identități, noi modele de comportament. În studiile de specialitate s-au conturat două modele referitoare la interacțiunea dintre un grup religios și un potențial adept. Primul model accentuează rolul individului

care, în mod conștient, deliberat, trece la o nouă credință. Celălalt model vede individul ca un instrument pasiv, care este victima unor tehnici de recrutare mai mult sau mai puțin complicate.

În mecanismul complicat al convertirii la o nouă credință trebuie să se țină cont atât de factorii individuali, cât și de tehnicile prin care grupările religioase atrag potențialii adepți. Se consideră că un individ dispus să adere la o mișcare religioasă se află într-un impas emoțional, cauzat de o criză personală. O grupare are succes atunci când detectează fragilitatea psihologică, socială, economică culturală a unui individ și reușește să-l convingă că deține cheia rezolvării respectivelor probleme. Fără îndoială, există și cazuri în care anumite persoane au resursele financiare, puterea și libertatea de a face orice le place, inclusiv de a experimenta noi stiluri de viață și credință.

În limbajul sociologic, convertirea este un proces care se desfășoară în trei timpi: seducția, persuasiunea și distrugerea personalității prin îndoctrinare. Seducția acționează atunci când potențialul adept se află într-o criză emoțională. Gruparea se străduiește să atragă fără a înfricoșa, dezvoltând teme care intră în cadrele acceptabilității sociale și stabilind legături afective cu potențialul adept. Persuasiunea urmărește să asigure trecerea de la planul realului, aflat la originea neliniștilor unui individ, la planul irealului, care-i oferă soluții. Gruparea se preocupă în acest timp de reconstruirea personalității adeptului. Pentru a ajunge la rezultatul scontat, gruparea folosește o mulțime de „trucuri", similare cu cele folosite de specialiștii în marketing și publicitate.

Convertirea survine atunci când adeptul a renunțat la sistemul de valori anterior pentru a-și însuși noile norme de viață care-i sunt propuse. Este momentul în care el trebuie să-și demonstreze atașamentul față de grupare și să devină la rândul lui recrutor. El își însușește „limbajul de lemn" al grupării, care nu permite decât repetiția și conformismul, care-l fac surd la orice cuvânt venit din afară. Îndoctrinarea constituie faza consolidării convertirii. Ea vizează eliminarea oricărui spirit critic și a spațiului personal al noului convertit, acesta fiind ținut ocupat prin îndeplinirea unor sarcini numeroase.

V.1.4. Disputa legată de „spălarea creierelor”

Metodele prin care se ajunge la atașament necondiționat față de grupare, la renunțarea „de bună voie” la drepturile fundamentale și la pierderea propriei personalități sunt cunoscute în literatura de specialitate sub diverse denumiri: remodelare a gândirii, convertire forțată, reformă a gândirii, persuasiune coercitivă, manipulare mentală sau „spălare a creierelor”. Discuția legată de „spălarea creierelor” a început în Statele Unite în anii 1980. Partizanii acestei teorii susțineau că oamenii nu aderă voluntar la Noile Mișcări Religioase, ci că sunt manipulați de grupuri care folosesc o psiho-tehnologie puternică și eficientă, iar aceasta permite un control al comportamentului lor. Margaret Singer Thaler (1923-2003), o cunoscută specialistă în Noile Mișcări Religioase, și-a dedicat întreaga viață pentru a dezvolta și a argumenta această teorie în fața Curților de judecată, iar poziția sa a devenit un subiect de dezbateri intense în cercurile sociologice și psihologice.

Astăzi, specialiștii în domeniul Noilor Mișcări Religioase sunt divizați în ceea ce privește acest aspect. Unii consideră că fără manipulare mentală, secta n-ar putea exista. Manipularea mentală privează subiectul de orice liber arbitru și de orice capacitate de analiză și îl plasează în situația de receptivitate totală vis-a vis de discursul manipulatorului. În limbajul psihiatric, manipularea este un ansamblu de manevre care vizează modificarea procesului decizional al unui individ sau al unui grup social prin utilizarea tehnicilor individuale, fizice sau psihice, cu scopul de a-l plasa sub controlul parțial sau total al autorului manipulării. Alții, în special cei din spațiul anglofon, resping teoria „spălării creierelor”, considerând că aceasta este un pretext pentru a suprima mișcările religioase cu credințe neconvenționale sau nepopulare. În viziunea lor, dacă există o manipulare mentală în cadrul grupărilor religioase, aceasta nu ar fi foarte diferită de publicitatea comercială sau electorală al cărei rost este de a influența alegerea cuiva. În cadrul unor grupări religioase pot exista tehnici coercitive, presiuni și control, dar nu poate fi vorba de „spălarea creierelor”, în sens absolut. Dincolo de această polemică

rămân incidentele tragice legate de sinuciderea adepților unor grupări religioase, care nu pot fi explicate dacă se renunță la ideea manipulării mentale în cadrul sectelor. În anul 1993, în Statele Unite ale Americii, 88 de persoane, adepte ale sectei apocaliptice *Branch Davidians,* dintre care 27 de copii, și-au găsit moartea, o parte prin sinucidere, iar alții în conflictul cu forțele federale. Secta *Branch Davidians* era o dizidență a „Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea" și apăruse ca o reacție împotriva liniei moderate pe care o adoptase conducerea „Bisericii" față de problema Parusiei.

Fără îndoială, nu toate grupările religioase sunt periculoase, mai ales dacă ne referim la cele care au câștigat respectabilitate socială, însă există un potențial ca ele să pună în pericol sănătatea fizică și psihică și chiar viața unei persoane. Astfel, adepții sunt constrânși, prin diferite mijloace, să presteze muncă benevolă care nu beneficiază de nicio acoperire socială, să plătească zeciuială și să cumpere la prețuri ridicate publicațiile grupării; viața lor de familie este perturbată prin căsătorii aranjate, divorțuri impuse, înregimentarea copiilor; viața lor personală este controlată strict, li se impun alte modele de referință; viața lor este pusă în pericol, atunci când li se interzice să recurgă la îngrijiri medicale și li se impune un mod de viață exagerat de auster sau din contră deviant hedonist.

În acest context, putem menționa faptul că martorii lui Iehova refuză categoric orice ajutor medical care implică o transfuzie de sânge. Acest refuz, spun martorii, se înscrie în pregătirea adepților pentru marea persecuție de la sfârșitul vremurilor și va face dovada loialității față de Iehova. Adepții, în virtutea libertății lor de alegere, cer respectarea acestui drept, neezitând să treacă drept victime sau să vină în număr mare la spitalul unde un martor se luptă între viață și moarte pentru a împiedica o transfuzie. Cu toate că, în ultima vreme, Organizația „Martorii lui Iehova" colaborează cu medici sau cu instituții medicale din întreaga lume, pentru a găsi cele mai indicate procedee medicale nonsanguine, rămâne o tragedie faptul că numeroși adepți ai Organizației „Martorii lui Iehova", în majoritatea lor copii, au murit din cauza refuzului de a accepta asistența medicală corespunzătoare. Liderii privesc cu

seninătate această problemă și, în multe publicații iehoviste, se minimalizează adesea valoarea vieții umane, arătându-se că nici cele mai eficiente medicamente nu pot înlătura moartea.

Practica cea mai importantă în scientologie se numește *auditing*, cu ajutorul ei identificându-se engramele (traumele) din mintea unei persoane prin observarea reacției lui la anumite cuvinte-cheie. Criticii scientologiei arată că *auditing*-ul ignoră metodele psihoterapeutice confirmate științific și se limitează la obținerea descătușării nervoase. De aceea, folosirea acestei practici constituie un pericol pentru oamenii instabili din punct de vedere psihic, conducând la stări de anxietate, la depresii, crize și căderi psihice. Este vorba despre tulburări care survin după dezhipnotizare, în faza de reconfruntare cu realul. Această trecere ar trebui să fie, în mod natural, lentă, pe când în scientologie este brutală, imediată și necesită de multe ori tratament medical și psihic. Pe de altă parte, saunele care pot dura până la 6 ore, la care se adaugă efort muscular și hipervitaminizare, produc vertijuri, tahicardie, tulburări cardiace, insuficiență renală și hepatică și pot deveni fatale pentru persoanele sensibile.

V.1.5. Impactul noilor mișcări religioase în societate

Impactul grupărilor religioase pentru societate poate fi urmărit pe mai multe niveluri. Unele dintre grupări, ca „Martorii lui Iehova", promovează pasivismul, refuzând serviciul militar sau votul. Altele, ca scientologia, amenință libertatea presei în măsura în care jurnaliștii sunt amenințați sau agresați, inclusiv prin campanii juridice tracasante și alte metode „legale". În alte cazuri, ele aduc atingere ordinii socio-economice și cauzează prejudicii bugetului practicând evaziunea fiscală, spălarea banilor sau constituindu-se în false asociații. Există grupări al căror ideal este să schimbe societatea din interior și, de aceea, tind să o infiltreze la toate nivelurile. Aceasta implică riscul de a controla și uneori chiar de a destabiliza instituțiile publice. Scientologii sau mormonii se

folosesc de o varietate de metode pentru a-și construi un lobby eficient, au resursele financiare pentru a atrage persoane influente (jurnaliști, oameni politici, vedete, reputați sociologi sau istorici ai religiilor), a sponsoriza conferințe științifice sau chiar de a oferi mici „atenții" în schimbul unui punct de vedere pozitiv. Alte grupări, din contră, au o atitudine revoluționară față de societate în ansamblul ei, consideră că lumea este pierdută și se separă radical de ea. Există un moment când se pot simți controlate de organele abilitate ale statutului și atunci pot reacționa aberant, dacă nu la nivel de organizație, cel puțin în cadrul dizidențelor, așa cum s-a întâmplat cu gruparea Branch Davidians.

V.1.6. Limitele abordării socio-psihologice în studierea noilor mișcări religioase

Sociologia religiilor și psihologia oferă un ajutor important în înțelegerea mecanismelor prin care funcționează și acționează sectele, dar și a cauzelor care conferă un succes surprinzător mesajului lor în peisajul religios contemporan. Cu toate acestea, anumite premise de la care pleacă cercetarea socio-psihologică trebuie să fie privite cu multă prudență. Sociologii tind să pună toate religiile pe același plan; nu sunt interesați care religie este adevărată sau falsă, nici nu fac aprecieri asupra învățăturilor și practicilor acestor grupuri. De exemplu, afirmația că și Biserica creștină a fost inițial o sectă iudaică este promovată cu scopul de a relativiza creștinismul și de a pune toate sectele și cultele pe picior de egalitate cu Bisericile tradiționale. Este cunoscut faptul că grupurile religioase se servesc uneori de cercetători și de specialiști consacrați în domeniul noilor mișcări religioase pentru a conferi un plus de legitimitate credințelor și practicilor lor, mai ales dacă este vorba despre grupuri controversate. În anii 1970, „Biserica Scientologică" a apelat la o serie de specialiști în domeniul sociologiei și psihologiei pentru a „domestici" imaginea grupării. În studiile rezultate, se arată că toate religiile, inclusiv creștinismul, și-au cristalizat doctrina și practicile după o perioadă lungă și că ar fi nedrept să pretindem scientologiei să aibă trăsăturile

unei religii imediat după nașterea sa, că ar exista asemănări între crezul de la Niceea și cel al „Bisericii scientologice" sau că se poate face o paralelă între practica numită *auditing* și Taina Sfintei Spovedanii.

Bibliografie: Jean-Mari Abgrall, *La mécanique des sectes*, Ed. Payot, Paris, 1996; J.-M. Abgrall, *Comment les sectes conditionnent,* Madrid, 1996; J.-M. Abgrall, *Tous manipulés, tous manipulateurs,* Ed. Générales First, Paris, 2003; Pr. Nicolae Achimescu, *Noile Mișcări religioase,* Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004; William Sims Bainbridge, *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York/Londra, 1997; Pr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastorație. Coordonate pentru o strategie misionară,* Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2002; François Bellanger (ed.), *L'état face aux dérives sectaires. Actes du colloque du 25 novembre 1999*, Helbing & Lichtenhahn, München/Bâle/Geneva, 2000; Max Bouderlique, *Sectes. La manipulation mentale*, Ed. Chronique Sociale, Lyon, [3]1996; M. Bouderlique, *Les groupes sectaires totalitaires. Les methodes d'endoctrinement*, Ed. Chronique Sociale, Lyon, 1998; François Champion, Martine Cohen, „Les sociologues et le problème des dites sectes", în: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 41 (1996), 96, pp. 5-15; Diac. Petre I. David, *De la erezie la schismă. De la schismă la grupări anarhice,* București, 1986; Diac. P.I. David, *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* vol. 1-3, București/Constanța, 1997-2000; Lorne L. Dawson (ed.), *Cults in Context: Readings in the Study of the New Religious Movements,* Canadian Scholars' Press, Toronto, 1996; Léon Festinger, *L'eschec d'une prophétie. Psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993; Massimo Introvigne, J. Gordon Melton (eds.), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Ed. Dervy, Paris, [3]1996; Benton Johnson, „On Founders and Followers: Some factors in the development of New Religious Movements", în vol. Morton Klass, Maxine K. Weisgrau (eds), *Across the Boundaries of Belief. Contemporary issues in the Anthropology of Religion*, Westview Press, Boulder, 1999, pp. 367-380; Radu Petre Mureșan, „Fenomenul prozelitismului – o perspectivă

psihologică, sociologică și misionară", în: *Ortodoxia*, 3-4/2006, pp. 121-140; Pr. R.P. Mureșan, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană,* Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2012; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, Iași, 2000; Pr. Gh. Petraru, *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Teodor M. Popescu, „Privire istorică asupra schismelor, ereziilor și sectelor. Cauzele sociale ale apariției lor", în: *Studii Teologice,* 7-8/1950; Diac. Vintilă Popescu, „Motivele care determină pe unii creștini să treacă la culte", în: *Studii Teologice* 7-8/1950; Pr. Dumitru Popescu, „Principii care stau la baza formațiunilor sectare și a activității lor agresiv prozelitiste" în: *Ortodoxia,* 3-4/1987; Ronald Johnstone, *Religion and Society*, Pearson/Prentice Hall, New Jersey, 2004; John A. Saliba, *Perspectives on the New Religious Movements,* Geoffrey Chapman, 1995; Pr. Cristian Sonea, *Apostolat și responsabilitate. O viziune teologică asupra misiunii laicatului*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015; Pr. C. Sonea, *Paradigme misionare,* Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016; Pr. C. Sonea, *Teologia dialogului intercreștin. O introducere,* Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017; Tobie Nathan, Jean-Luc Swertvaegher, *Sortir d'une secte*, Ed. Le Seuil, 2003; Stuart Wright, *Leaving Cults. The Dynamics of Defection*, The Society for the Scientific Study of Religion, Washington D.C., 1987; Benjamin Zablocki, „The Blacklisting of a Concept: The Strange History of the Brainwashing Conjecture in the Sociology of Religion", în: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions,* 1 (1997), 1, pp. 96-121.

V.2. Noi mișcări religioase de factură sincretistă

V.2.1. Sincretismul. Caracteristici și tipologii

Curentul sincretist poate fi definit ca o încercare de a aduce laolaltă idei și practici dintr-o varietate de tradiții spirituale. Astfel, scrierile diferitelor religii sunt puse pe același nivel, fiind considerate „sacre". În mod

similar, diverse zeități sunt reunite sub denumirea generică de Transcendent, iar diferitele ritualuri se consideră că servesc aceluiași scop de a stabili legătura cu Transcendentul. Prin urmare, se încearcă realizarea unei sinteze, unirea tuturor religiilor într-un singur sistem. Asemenea încercări sincretiste au existat de la începuturile creștinismului. De exemplu, gnosticismul și-a propus o perfecționare a creștinismului, încercând să-l împace cu alte învățături religioase la modă.

În lume există, actualmente, mai multe grupări sincretiste, de exemplu Secta Moon care este un amestec de creștinism și daoism sau Secta Bahai care reunește elemente din budism, iudaism, creștinism, islamism. Elemente sincretiste pot fi întâlnite și în cadrul grupărilor desprinse din matricea creștină, așa cum este cazul mormonilor. Credințele lor combină milenarismul specific mediului protestant din secolul al XIX-lea cu ideea de autoritate preoțească împrumutată de la catolici și cu ritualurile de inițiere francmasonice, care constituie baza pentru ceremoniile secrete din templele mormone.

Doctrina și practicile „Bisericii scientologice" au, la rândul lor, un caracter sincretist, fiind un *mélange de science fiction*, ocultism, psihanaliză, filosofie, din credințe la modă în societatea americană a anilor 1950-1960, precum și din diferite aspecte ale gândirii orientale. Dintre toate acestea, fondatorul scientologiei, Ron Hubbard a accentuat doar legătura dintre scientologie și religiile orientale, deși nu avea nici cele mai mici noțiuni despre credințele asiatice, dovadă că termenii pe care îi folosește sunt greșit înțeleși și traduși. Hubbard și-a dat însă toată silința să lege scientologia de budism și, într-o oarecare măsură, a și reușit. Există cercetători care compară conceptul scientologic de *clear* cu conceptul budist de *bodhi*, adică „cel luminat". Este interesantă asemănarea dintre învățătura lui Ron Hubbard și mișcările UFO, populare în anii 1950, mai ales în ceea ce privește conceptul de *tetan*. De asemenea, Hubbard a avut legături strânse cu Alistar Crowley, fondatorul satanismului modern și cu ocultismul în general. Cu toate acestea, la începutul anilor 1970, scientologia i-a hărțuit pe jurnaliștii care au scris despre această legătură, mulți fiind chemați în instanță, iar alții, obligați să-și

retragă afirmațiile. În publicațiile oficiale ale „Bisericii scientologice", este promovată ideea că celelalte religii sunt doar popasuri în căutarea spirituală a omului și că singura modalitate prin care el poate descoperi adevărul despre sine și despre relația lui cu universul este scientologia.

V.2.2. Sincretismul New Age

New Age este una dintre cele mai puternice mișcări sincretiste, manifestarea contemporană a unei tradiții de spiritualitate alternativă, ale cărei rădăcini merg până în antichitatea greco-romană. Curentul curge ca un râu subteran, de-a lungul secolelor creștine, ieșind la lumină odată cu ocultismul Renașterii, cunoscut sub numele de mișcarea rosicruciană, francmasoneria secolului al XVIII-lea, spiritualismul și teosofia secolului al XIX-lea. Influența teosofiei și a prelungirilor ei, antropozofia și școala arcană, a fost decisivă pentru mișcarea New Age. Helena Blavatskaia, fondatoarea mișcării teosofice, susținea că India și Orientul în general conțin tradiții ezoterice, pe care Europa trebuie să le redescopere. Teosofia a fost, de altfel, prima mișcare care a introdus hinduismul și budismul în Apus, popularizând în special învățăturile despre karma și reîncarnare.

Antropozofia este o ramură a teosofiei, înființată în 1912 de Rudolf Steiner. Acesta susținea că oamenii posedă întregul adevăr și întreaga înțelepciune universală în interiorul lor. Impactul antropozofiei se poate urmări până astăzi în domeniul educațional (școlile Waldorf) și în medicină (anumite terapii alternative bazate pe plante și minerale). *Școala arcană*, o altă ramură a teozofiei, a fost fondată în 1923 de Alice Bailey (1880-1949). Multe dintre doctrinele acestei școli sunt similare cu cele ale teosofiei, inclusiv învățătura referitoare la maeștrii iluminați. Bailey ar fi fost purtătoarea de cuvânt al unui maestru ascendent tibetan, care i-ar fi dictat 19 cărți. Alice Bailey a vorbit de întoarcerea lui Hristos în „noua epocă", considerând că acesta va fi însă *Maitreya*, adică un mare învățător mondial, care va instaura o nouă religie mondială și o nouă guvernare mondială.

New Age nu se prezintă ca o mișcare organizată, ci, mai degrabă, ca un ansamblu de legături fluide între persoane individuale sau organizații, între admiratorii unui gen de cărți sau ai unor site-uri de Internet. De altfel, grupurile new-agiste se dezvoltă în rețea, într-un mod similar internetului. Însă, în ciuda eterogenității, în New Age există o serie de constanțe. Îndreptându-ne atenția de la o mișcare la alta, de la o revistă la alta, de la țară la țară, întâlnim aceeași *lingua franca,* aceleași idei referitoare la condiția omului și la cum poate fi ea transformată. Astfel, ansamblul de credințe și practici New Age poate fi reunit în jurul a cel puțin trei preocupări principale: *lărgirea conștiinței* (un proces continuu pe parcursul căruia omul devine tot mai conștient că este o parte dintr-un întreg divin), *ezoterismul* care cuprinde astrologia, vizionarismul, spiritismul și alte forme de comunicare cu „entități ale luminii" (*channeling*); *sincretismul religios* în care predomină împrumuturi din hinduism, budism, daoism cu tehnicile lor de meditație și credința în reîncarnare. New Age vine, de asemenea, cu o *viziune holistă* sau integratoare prin care se accentuează importanța legăturii între persoană și societate, oameni și pământ, între lumea în care trăim și alte lumi. Sub aspect religios, acest lucru se referă la faptul că divinitatea și creația sunt inseparabile (panteism). Se vorbește despre Dumnezeu ca despre o „energie impersonală", imanentă în lume, energie cosmică prezentă în centrul fiecărei ființe. Adepții New Age susțin că tot ceea ce întâlnim în univers, animale, oameni, vegetale, minerale, sunt emanații ale unicei conștiințe divine.

New Age se prezintă ca o *sinteză religioasă* care se bazează pe câteva principii generale. În primul rând, adepții Vărsătorului susțin că nu există niciun fel de ierarhie între religii, că nicio religie nu este superioară alteia. În al doilea rând, ei susțin că faptul religios nu se reduce la simplul monoteism, din această cauză fiind interesați mai ales de religiile orientale. În al treilea rând, New Age refuză să închidă religia în limitele credinței, accesul la spiritualitate făcându-se prin inițiere ezoterică. În al patrulea rând, New Age respinge ideea de Biserică instituțională, promovând o *spiritualitate de sine,* faptul că fiecare

trebuie să-și descopere autoritatea spirituală și etică în interiorul lui. Unele dintre curentele sau grupările New Age vorbesc despre divinitate în termeni personali, în timp ce altele se referă la o Forță a vieții, la o Energie creatoare, sau pur și simplu la Iubire.

În niciun caz, în New Age nu putem întâlni un Dumnezeu personal, ci o forță sau o energie foarte apropiate de conceptul hindus de Brahma. Așa cum se știe, Brahma este forța impersonală a existenței înseși, puterea creatoare a universului, absolutul în care brahmanii căutau să se cufunde prin meditație. Ca ființă absolută, este totuna cu lumea care emană din el. Brahma umple lumea și lumea se cuprinde în el. Dumnezeu este un subiect al experienței, mai degrabă decât al credinței. Din această cauză, orice discuție despre natura lui Dumnezeu în New Age se rezumă, de fapt, la descrierea experienței personale a întâlnirii cu divinitatea. Adepții New Age nu vorbesc despre persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, ci de „conștiința hristică", o stare de iluminare totală, de dragoste și compasiune la care trebuie să aspire toate ființele umane. Iisus din Nazaret ar fi dezvoltat această conștiință în el, încurajând și oamenii să facă la fel. Mulți adepți New Age cred că Iisus a atins această conștiință în timpul unei pretinse călătorii în Orientul îndepărtat și că a devenit unul dintre „maeștrii ascendenți", un grup de elită care se află în sfera astrală și care călăuzește oamenii pentru a realiza „conștiința de sine".

Spiritualitatea New Age proclamă că toți oamenii sunt divini. Singura diferență între om și „dumnezeul New Age" este că omul nu a atins încă conștiința hristică și nu a realizat potențialul său nelimitat. Astfel, în viziunea adepților New Age, scopul vieții umane este a deștepta „dumnezeul" din om. O consecință firească a faptului că omul se proclamă Dumnezeu este faptul că nu mai acceptă noțiunea de păcat și nici nu mai are nevoie de mântuire. Transformarea personală în New Age ajunge în cele din urmă să distrugă noțiunea de persoană, deoarece, urmărind un vis prometeic, omul se depersonalizează. Învățătura creștină pune în centrul său pe Dumnezeu-Omul Iisus Hristos și afirmă că omul, conștient de individualitatea, limitele

și finitudinea lui, face experiența relației cu un Dumnezeu personal și se află în dialog cu El. *Theosis*-ul, adică starea de îndumnezeire a omului pătruns de energiile divine necreate, nu se realizează exclusiv prin eforturi personale, ci prin colaborarea cu harul lui Dumnezeu și prin acceptarea faptului că suntem creaturi, ființe supuse păcatului, și în niciun caz prin exacerbarea sinelui.

V.2.3. *Channeling*-ul în cadrul curentelor New Age

Unul dintre cele mai importante aspecte ale sincretismului în New Age este, fără doar și poate, fenomenul cunoscut sub numele de *channeling* sau „spiritismul New Age". Așa cum se știe, istoria spiritismului clasic începe cu Emanuel Swedenborg (1688-1772) care a descris pretinsele sale experiențe spirituale. Francezul Allain Kardec (1804-1869) susținea existența unui dumnezeu impersonal, a spiritelor care evoluează și se perfecționează prin reîncarnare, posibilitatea dialogului între aceste spirite și cei vii, faptul că planetele din univers sunt locuite. *Channeling*-ul modern începe cu Shirley McLaine (n. 1934), o cunoscută actriță americană, sora actorului Waren Beatty, care în anii 1980 a descris experiențele sale în mai multe cărți devenite *bestseller*-uri.

La prima vedere, *channeling*-ul nu este diferit de spiritismul clasic. Spiritismul, speculează durerea firească a celor care au pierdut o persoană dragă și promite o legătură mai apropiată cu cei care au părăsit această viață, pretinzând că pot intermedia convorbiri între cei vii și cei morți și chiar atingeri directe în cadrul „ședințelor spiritiste". Adepții New Age susțin că „se branșează" la conștiința universală mondială și că, în timpul transei (*channeling*), o altă entitate preia controlul personalității lor. Această entitate poate aparține unor civilizații dispărute, poate fi o entitate extraterestră, un înger etc. De asemenea, scopurile celor două fenomene, spiritismul și *channeling*-ul, sunt total diferite. Spiritismul se limitează la comunicarea cu lumea de dincolo, cu scopul de a-i mângâia pe cei în viață care pierduseră pe cineva drag, pe când *channeling*-ul urmărește transformarea personală a clienților în pregătirea „noii ere";

entitățile spirituale sunt invocate cu scopul de a putea exercita un control mai bun asupra propriei vieți și a propriei cariere.

Channeling-ul a fost definit ca „procesul de a primi informații de la o dimensiune diferită de cea pe care o putem înțelege prin simțuri". Pentru ca un fenomen să se numească *channeling* este nevoie de trei elemente necesare: un canal receptor (*medium*), o entitate care transmite și un mesaj. În timpul transei, *medium*-ul se poate afla într-o stare de disociere completă în raport cu realitatea, pretinzând că nu își amintește ce se petrece, sau se poate afla într-o transă parțială în care trăiește *channeling*-ul ca un martor exterior. Există și cazuri care nu implică transa și în care *medium*-ul aude voci care-i dictează mesaje spre a fi scrise sau în care mâna scrie automat anumite mesaje. În sfârșit, *channeling*-ul poate fi spontan sau provocat. În prima variantă, *medium*-ul este la dispoziția entităților care îi trimit revelații. În al doilea caz, el are controlul asupra fenomenului și chiar îl poate provoca, folosind anumite tehnici care se pot deprinde prin învățare sau pur și simplu poate fi vorba despre înșelătorie. Entitățile caută să ne convingă că realitatea este iluzorie și că noi ne creăm realitatea; că sinele nostru este divin și că trebuie să conștientizăm divinitatea noastră. Toate acestea sunt prezentate într-un limbaj de iubire și de lumină, care îi înșală pe mulți dintre semenii noștri. Mai mult, există autori New Age care consideră *channeling*-ul un fenomen universal ce poate fi găsit în toate religiile, inclusiv la profeții Noului Testament, iar afirmații de acest gen au fost preluate, din nefericire, și de mediul academic.

V.2.4. Reîncarnarea în cadrul curentelor New Age

Ca descendent al gnozei, teosofiei și spiritismului, în mozaicul New Age nu putea să lipsească credința despre reîncarnare. În accepțiunea orientală a termenului, reîncarnarea reprezintă procesul de nașteri continue până ce sufletul atinge o stare de perfecțiune și se contopește din nou cu sursa lui (Dumnezeu, sau Sufletul Universal, Totul, Infinitul). Conceptul de reîncarnare este strâns legat de cel de karma, care

se referă la datoria acumulată de un suflet prin faptele bune sau rele comise în timpul vieții actuale sau a vieților trecute. Existența noastră actuală, fericită sau nefericită, statutul nostru social sunt rezultatul vieților noastre anterioare. Credința în reîncarnare a pătruns în Europa odată cu Renașterea, când umaniștii au fost seduși de cultura greco-romană. După secolul al XVIII-lea, mulți oameni de cultură au îmbrățișat această credință ca pe o modalitate de a se îndepărta de creștinism. Astăzi, credința în reincarnare este profesată de francmasoni, curentele teosofice, scientologia și chiar de creștini diletanți.

Este o mare diferență între conceptul de reîncarnare, așa cum a fost el dezvoltat în Orient și cel promovat de New Age, care ne-a parvenit prin filiera teosofică și antroposofică. Pentru Rudolf Steiner, întemeietorul antroposofiei, reîncarnarea a fost unul dintre subiectele preferate. El avea de altfel și o viziune particulară despre întruparea Mântuitorului Hristos, susținând că El asumă și rezolvă în Persoana Lui consecințele cosmice ale tuturor greșelilor noastre, El dă fiecăruia forța necesară pentru a înfrânge povara *karmei* sale. Exprimată în termeni New Age, reîncarnarea este acea credință menită să-l facă pe om conștient că este o parte din cosmos, că fiecare dintre noi suntem doar o verigă a lanțului vieții, că aceeași energie însuflețește omul și toate ființele vii din jurul lui. Trăirea unei noi vieți pe pământ nu mai este considerată o ispășire a pedepselor, ca în hinduismul și budismul clasic, ci o șansă de progres liber asumată, o nouă treaptă spirituală de îmbogățire în cunoașterea adevărurilor eterne.

Creștinismul respinge ferm doctrina reîncarnării, din mai multe considerente. În primul rând, se creează o separație artificială între trup și suflet, apoi se neagă învierea trupurilor, se minimalizează mântuirea și se ignoră unicitatea persoanei în creație. Reîncarnarea arată că trupul uman are o importanță secundară, de vreme ce doar sufletul supraviețuiește morții. În creștinism însă, persoana umană este unică, creată după chipul lui Dumnezeu și există veșnic, ea nu va cunoaște niciodată un sfârșit. În această viață, omul inaugurează conștient o relație personală cu Dumnezeu Cel personal, o relație care se va păstra

și desăvârși în veșnicie. Păzind poruncile lui Hristos, împărtășindu-se cu Trupul și Sângele Său, omul se unește haric cu Dumnezeu, devine „Dumnezeu prin har", și în acest mod participă veșnic, ca persoană distinctă, la Viața lui Dumnezeu. Desăvârșirea creștină constă în realizarea acestei comuniuni personale cu Dumnezeu. Aceasta este menirea omului în veșnicie. Dar și în comuniunea supremă a omului cu Dumnezeu, în starea de „îndumnezeire", persoana umană nu este anulată, ci dimpotrivă ajunge la desăvârșire.

Reîncarnarea anulează, de asemenea, Providența divină și necesitatea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, a Jertfei și a Învierii Sale. Un creștin care crede în reîncarnare nu poate crede în Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care a luat ființa omenească cu toate slăbiciunile ei. De asemenea, cine crede în reîncarnare, acela nu mai crede cu adevărat în Înviere. Ne este dăruită o singură viață și o singură șansă pentru mântuire și dobândirea vieții veșnice: „Și precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata, tot așa și Hristos, după ce a fost adus o dată jertfă, ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se va arăta celor ce cu stăruință Îl așteaptă spre mântuire" (*Evrei* 9, 27-28). Dacă în această viață, omul nu intră în comuniune personală cu Dumnezeu și viața lui nu este fructificată în acest sens, nu există posibilitatea de a o reîncepe într-o altă existență, în stare fericită.

Potrivit anchetelor sociologice, în anul 2000, 28% din populația României credea în reîncarnare. Este unul dintre cele mai mari procente din Europa, fiind depășită doar de Țările Baltice, cu peste 30% din populație care crede în reîncarnare. Însușirea acestei credințe, atât de străină de tradiția creștină ortodoxă, se face în contextul unui anumit trend spiritual. Omul secularizat caută pur și simplu credințe „la modă", pentru a înlocui vechile sale credințe și convingeri. În al doilea rând, această credință pare să răspundă la anumite nelămuriri de natură eshatologică, asupra cărora Biserica nu a insistat corespunzător. Credința în reîncarnare pare să ofere antidotul pentru frica în fața morții, a chinurilor veșnice și a sfârșitului lumii. Aparent, moartea este privită cu

mai multă seninătate, deoarece este doar o trecere la altă viață, pe acest pământ, iar noțiunea de iad este desființată. Chiar sfârșitul lumii nu mai este privit cu teamă, de vreme ce universul este ciclic.

New Age cunoaște, de câteva decenii, un mare succes în Europa. Succesul său se datorează caracteristicilor sale mai degrabă vagi, lipsei atașamentului la o instituție sau o dogmă, a responsabilității morale pentru faptele și modul de viață, precum și numeroaselor sale ramificații, capabile să satisfacă toate gusturile. Sub aparența de pace și dragoste pe care par să le transmită mesajele new-age-iste, se ascunde de fapt ambiția construirii unei noi ordini mondiale de tip totalitar și contrară creștinismului.

Bibliografie: Pr. Nicolae Achimescu, *Noile Mișcări religioase,* Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004; Pr. N. Achimescu, *Universul religios în care trăim*, Ed. Trinitas, Iași, 2013; Pr. N. Achimescu, *Religie, modernitate și postmodernitate*, Ed. Trinitas, Iași, 2013; Pr. Dan Bădulescu, *Împărăția răului: New Age. Originile, istoricul, doctrinele și consecințele sale din perspectivă ortodoxă,* Ed. Christiana, București, 2001; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009; Constantin Cuciuc, *Religii noi în România,* Ed. Gnosis, București, 1996; Diac. P.I. David *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* vol. 1-3, București/Constanța, 1997-2000; Wilhelm Dancă, *Fascinația binelui. Creștinism și postmodernitate,* Ed. Sapientia, Iași, 2007; Anne Fournier, Catherine Picard, *Sectes, démocratie, mondialisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002 (ediție în limba română *Secte, democrație și mondializare,* trad. Rodica Valter, Radu Valter, București, 2006); Paul Greer, „The Aquarian Confusion. Conflincting Theologies of the New Age", *în: Journal of Contemporary Religion*, 10 (1995), 2, pp. 151-169; Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought,* Leiden, 1996; Graham Harvey, „Coming Home and Coming Out Pagan but not Converting", în vol. Christopher Lamb, Darrol Bryant (eds), *Religious Conversion. Contemporary*

Practices and Controversies, Cassell, Londra, 1999, pp. 233-246; Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity,* Blabkwell, Cambridge, 1999; Irving Hexham, Karla Poewe, *New religions as Global Cultures,* Westview Press, Boulder, 1997; Dave Hunt, T.A. McMahon, *Seducerea creștinătății. Discernământul spiritual în vremurile din urmă,* Ed. Agape, Făgăraș, 1994; Karen Sue Hybertsen, „Twisting Space. Women, Spirits and Halloween", în vol. Lesly A. Northup (ed.), *Women and Religious Ritual,* Washington D.C., 1993, pp. 37-49; Massimo Introvigne, *Il channeling: uno spiritismo moderno*?, în vol. Massimo Introvigne (ed.), *Lo Spiritismo,* Elle Di Ci, Turin, 1989, pp. 35-96; M. Introvigne, *La magie. Les nouveaux mouvements magiques,* Droguet et Ardant, Paris, 1993; James R. Lewis (ed.) *Perspectives on the New Age,* State University of New York Press, New York, 1992; Jon Klimo, *Channeling. Investigations on Receiving Information for Paranormal Sources,* Jeremy Tarcher, Los Angeles, 1987; Michel Lacroix, *L'ideologie du New Age*, Dominos, Flammarion, 1996; Radu Petre Mureșan, „Scientologia: religie sau știință?", în: *Studii Teologice*, 1/2007, pp. 101-129; Pr. R.P. Mureșan, *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă,* Ed. Agnos, Sibiu, 2011; Pr. Gh. Petraru, *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America,* Columbia University Press, New York, 2004; Stuart Rose, „An examination of the New Age Movement: Who is Involved and what Constitutes its Spirituality", în: *Journal of Contemporary Religion*, 13 (1998), 1, pp. 5-35; Yvon Theroux, „Le syncretisme ou le melange subjectif de religions pour en fonder une de primaute", în vol. Michael Fuss (ed.), *Rethinking New Religious Movements*, Pontifical Gregorian University, Roma, 1998, pp. 165-179; Diac. Emilian Vasilescu, „Sincretismul religios în vremea noastră", în: *Studii Teologice,* 3-4/1967, pp. 144-156; Arsenie Vliangoftis, *Ereziile contemporane – o adevărată amenințare,* Ed. Evangelismos, București, 2006; Bruno Wűrtz, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului,* Ed. De Vest, Timișoara, 1994; Michael York, *The Emerging Network. Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements,* Rowman & Littelfield Publishers, Boston/Londra, 1995.

V.3. Abateri de la dreapta credință în spațiul românesc (I): grupări desprinse din Ortodoxie și grupări cu tendințe centrifugale

V.3.1. Grupări desprinse din Ortodoxie (Schismatice)

V.3.1.1. *Mișcarea anti-calendaristică (Stiliștii)*

Se autointitulează: *Biserica Ortodoxă de Stil Vechi din România*.

Istoric: în 1/14 octombrie 1924, Biserica Ortodoxă Română a îndreptat calendarul, conform recomandărilor Conferinței Interortodoxe de la Constantinopol (mai, 1923). Acțiunea a fost respinsă de călugării și preoții fără cultură, fanatici, indisciplinați (monahii erau obligați să facă ascultare!), încurajați din afară (din Rusia, Athos). S-au grupat în jurul mănăstirii Slătioara, com. Râșca, jud. Suceava. Nu au fost recunoscuți drept „cult" aparte din partea statului român. Întrucât nu prea aveau preoți, au atras un arhiereu, Galaction Cordun, caterisit de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1955, pe care îl declară „mitropolit". El hirotonește necanonic (de unul singur) ca „episcopi" pe Evloghie Oța și Metodie Marinache (ambii excluși din monahism și caterisiți de Biserica Ortodoxă Română). La schitul stilist de la Copăceni (jud. Ilfov) este hirotonit episcop, un alt caterisit și exclus, Glicherie Tănase, mort în 1984 și declarat în 1999 „sfânt". Alt „mitropolit" stilist a fost Silvestru Onofrei. Astfel, s-a creat o pseudo-ierarhie, în sânul căreia au existat și neînțelegeri (ex.: Cozma Lostun, „arhiereu" stilist – alungat de la Slătioara).

Conducerea actuală este constituită din: „mitropolit primat", Vlasie Mogârzan, ajutat de zece „arhierei". Sediul central a rămas la mănăstirea Slătioara, dar au reușit să-și creeze reprezentanțe în toată țara (așa-zise „mănăstiri" și „parohii"). La București, sediul grupării este în cartierul Militari, la „mănăstirea Sfânta Maria", unde activează pseudo-arhiereul Fabian. Ierarhia stilistă actuală se recrutează din rândul celor fără pregătire teologică, al preoților caterisiți și al monahilor excluși. Nu au instituții de învățământ teologic.

Manifestări specifice: țin calendarul vechi, neîndreptat, calendarul este considerat „dogmă" (cu o eroare științifică de 11 minute și 14,02 secunde pe an). De aici se dezvoltă un fanatism total contra Bisericii Ortodoxe Române, a clerului și credincioșilor săi, considerați a fi eretici. Nu acceptă rugăciunea în comun, practică botezul și căsătoria din nou, inclusiv pentru cazurile (extrem de rare) de preoți ortodocși caterisiți care li se alătură; aplică Pidalionul (colecția de canoane a lui Nicodim Aghioritul), publicat în românește din 1844, reeditat, fără a fi adus la zi (cu referiri la autocefalie, patriarhie etc.). La ei, *Pidalionul* este mai important decât Scriptura; consideră „Taine": spălarea picioarelor, sfințirea bisericilor etc.; liderii lor au averi uriașe, deși afișează condiții modeste; practică peregrinările în scopul colectării de ajutoare pe la biserici și mănăstiri ale Bisericii Ortodoxe Române sau cerșesc fonduri cu pancarte la gât în locuri publice; au practici bigote: nunți fără lăutari, fără folclor, dansuri, etc.

Slătioara a devenit „centru de pelerinaj", la „moaștele sfântului Glicherie, făcător de minuni", cu cazare și masă asigurate. S-a încercat intrarea în legătură cu alte Biserici Ortodoxe: deși pretind că au manifestări similare Bisericilor din Rusia, Muntele Athos, Ierusalim sau Serbia, nu au fost recunoscuți de aceste Biserici, ci li s-a cerut să intre sub ascultarea canonică a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Singurele structuri care i-au „recunoscut" sunt „biserici" pseudo-ortodoxe schismatice similare cu a lor, din Grecia și diaspora occidentală. În eparhii, precum Dunărea de Jos și Tomis, creează confuzie prin greșita identificare cu lipovenii.

V.3.1.2. *Alte structuri pseudo-ortodoxe schismatice, anti-calendariste: „Asociația Creștinilor Ortodocși Tradiționali Liberi", „Biserica Creștinilor Ortodocși Români", „Biserica Ortodoxă Tradițională" (Strămoșească) sau „a Vlahilor de Pretutindeni", „Mitropolia Autonomă Creștin Ortodoxă după Vechiul Calendar", „Mitropolia Moldovlahiei"*

Diferite denumiri, pentru structuri religioase pseudo-ortodoxe în formare, cu mai multe centre: la Piatra Neamț, Bodești (Neamț),

Fundata, Bran și Feldioara (Brașov), Constanța, Ruginești (Vrancea), Copăceni (Ilfov), Giurgiu, Mihail Kogălniceanu (Constanța), Secuienii Noi și București. Prezență puternică în diaspora românească din Europa, în special din Italia.

Lideri

1. „Mitropolitul" Ioan Preoteasa (n. 1956, la Adunații Copăceni, jud. Giurgiu), fost preot la Parohia Saxoni, Protoieria Giurgiu Nord (1989-1990), pe care o abandonează, fugind în S.U.A. Soția, Maria Neagu, învățătoare, îl acuză de „imoralitate, violență, viață parazitară și comportament nefiresc", în procesul de divorț soluționat de Judecătoria Buftea cu desfacerea căsătoriei din vina exclusivă a soțului ei. În S.U.A. a fost acuzat de sustragerea fondurilor comunității românești din Las Vegas. Întors la București, are planuri de a fi numit episcopul Giurgiului (cu oarecare sprijin politic), dar este caterisit de Sfântul Sinod, prin Hotărârea nr. 1/2005. În 2004 este „hirotonit" mitropolit de către un sobor format din 7 „arhierei", aparținând de o structură schismatică: „Adevărata Biserică Ortodoxă Rusă din Catacombe", numită și „Biserica rușilor albi", sau, în presa românească, „Biserica – K.G.B.", condusă de Adrian Lapin și Varsanufie Solopov. Acțiunea s-a desfășurat în condiții obscure, într-un lăcaș de mici dimensiuni și cu public restrâns la câteva persoane, se pare că în Cernăuți. Este remarcat în mass-media cu prilejul săvârșirii unei rânduieli necanonice – înmormântarea unei persoane publice decedată, potrivit cercetărilor, prin suicid. Atrage preoți (nemulțumiți că nu li se recunosc „meritele"), monahi (aspiranți la arhierie aflați în dizgrație) și credincioși (mase de manevră), propunând forme speciale de nesupunere față de ierarhie. Exemple: preotul Dumitru Poiană din Ruginești, caterisit de Biserica Ortodoxă Română pentru beție, comportament afemeiat și tentativă de suicid; Pascal Paul Teofil, fost monah la Mănăstirea Bistrița; Dorel Țepurlui, fost frate la Sihăstria Rarăului, cu pretinsă hirotonie în Muntele Athos; Ioan Popa, un infractor de drept comun cu mai multe condamnări penale, divorțat și recăsătorit în Fundata,

jud. Brașov etc. În 2006, presa dezvăluie întâlniri secrete ale adepților grupării în jud. Suceava (Vatra Dornei), dar și peste hotare (Ucraina).

În 2007, Elena Iovu, fostă croitoreasă din Rugineşti, este deconspirată ca făcând parte din „Biserica Secretă" a lui Constantin Dogaru din Tecuci, în timp ce încerca să ctitorească un schit ortodox la Bodești, jud. Neamț. De fapt, împreună cu soțul ei, Vasile Iovu, a donat doar un teren, restul investiției fiind rodul ortodocșilor din zonă. A fost depistată ca „arhieriță", „femeie-preot-ortodox", „arhimandrită" și „stareță", „hirotonind" împreună cu Constantin Dogaru diverse persoane în „clerul" Bisericii secrete. Centrul eparhial a dispus măsuri energice de restaurare a ordinii și de pedepsire a celor vinovați. În acest moment, intră pe fir Ion Preoteasa, care profită de acest conflict, oferindu-și suportul pentru Elena Iovu, căreia îi recunoaște calitatea de „stareță". Tot Ion Preoteasa încearcă înființarea unei mănăstiri la Copăceni, jud. Ilfov, fără rezultat, în urma eforturilor misionare ale preotului ortodox Lică Lepădatu. În prezent, a rămas doar o troiță amplasată în mijlocul unui câmp. Ion Preoteasa încearcă joncțiunea cu gruparea anticlericală și antisinodală provenind de la Vladimirești („Alianța pentru renaștere spirituală in România"), cu nucleele dizidente din jurul unor clerici și monahi contestatari ai ierarhiei ortodoxe. Ion Preoteasa pierde procesul cu Biserica Ortodoxă Română. Organizația sa nu are nici măcar statut de asociație religioasă, conform Legii 489/2006.

2. Onufrie (Olivian, născut Octavian Pop Bindiu), actualmente pretins „mitropolit primat" și „arhiepiscop de Bergamo", „arhiepiscop de Sondrio și Vercelli" etc. Fost capelan la Penitenciarul Găești, autor al unor lucrări privind misiunea socială a Bisericii, se afiliază după pensionare (2006) așa-zisei Patriarhii necanonice de la Kiev și conduce reprezentanța din Italia a acestei structuri pseudo-ortodoxe schismatice.

3. Alți lideri: Gherasim Bratu (n. Gheorghe) – „mitropolitul" autointitulatei „mitropolii autonome după vechiul calendar), călugărul caterisit Onufrie (n. Emilian) Căruntu (caz mediatizat în 2014 – cu pretinse minuni săvârșite într-un lăcaș de cult amenajat într-un garaj bucureștean),

foștii preoți, caterisiți de Biserica Ortodoxă Română: Ștefan Popa, Gabriel Mascaș, „arhimandritul" Filip (Constantin Florian), Mihail Claudiu Vasilache, Ștefan Bercaru, Cosmin Becică, Macarie (Nicolae Sima) – cu acuzații de pedofilie, Avondios din Como (fostul ieromonah caterisit Dimitrie Bica – homosexual militant pentru drepturile comunității L.G.B.T. etc.).

V.3.1.3. *„Turma Sfântului Ilie" sau „Ucenicii Sfântului Ilie"*

Gruparea a fost condamnată și anatematizată de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în 1994.

Organizatori

Ioan Zlotea – ucenic al lui Inochentie de la Balta (liderul unei grupări pseudo-ortodoxe schismatice din Basarabia), participant, se pare, la Sinodul local din 1924, care a hotărât îndreptarea calendarului, numit „Tătucul de Sus"; Alexie de la Buzău (Anton Cojocaru, fost duhovnic la maici, la mănăstirea Adam, mort în 1995), numit „Tătucul de jos"; frații Dumitru și Ilie Marin – „mămici alese". După fantezia lor sectară, în toți aceștia s-ar fi manifestat Dumnezeu Tatăl întrupat, Sfântul Ilie sau Sfântul Ioan Botezătorul. După moartea ierom. Ilie Marin, coada sa continuă să fie venerată de adepți. Actualul lider: Gheorghe Ciurăscu din Bârlad, supranumit „Moșul" sau „Starețul Sfântului Ilie". La Buzău, conducătorul este Ionel Partebună, fost absolvent de Teologie Ortodoxă la București. Alt „stareț" este Moș Angheluță, fost zidar. Planează bănuieli privind apartenența la grupare asupra mai multor preoți și teologi din părțile Moldovei, însă informarea asupra lor este dificilă, datorită caracterului ermetic al grupării.

Erori doctrinare

Cred în reîncarnare. Căsătoria este considerată spurcăciune înaintea lui Dumnezeu. Adevărata căsătorie o reprezintă traiul ca „frate și soră". Sunt justificate, în schimb, devieri sexuale precum masturbarea sau homosexualitatea.

Dumnezeu este confundat cu materia (panteism), fiind identificat când cu Sfântul Ilie, când cu Sfântul Ioan Botezătorul, zicând că trebuia să fie prezent și Tatăl ceresc pe icoana Epifaniei (Bobotezei). Aceasta este, fără îndoială, idolatrie. Venerează cerul și pământul, zilele și calendarul. Atributul de creator al cerului și al pământului îl are tot Sfântul Ilie.

Consideră că nu numai Hristos a înviat, ci și alte persoane sfinte: Sfântul Ilie, Inochentie, Maica Domnului, Ioan Botezătorul. Se salută cu: „Sfântul Ilie (sau fiecare dintre persoanele de mai sus) a înviat; adevărat a înviat!"

Preoții care au soții sunt nevrednici de slujire. Există și o preoție laică, „a Sfântului Ilie": orice bărbat este considerat, aprioric, „diacon", iar unii primeau și rang preoțesc, prin „hirotonie" de către „patriarhul" Alexie.

Justifică minciuna și sperjurul pe textul din Fericiri „mințind pentru Mine", greșit interpretat.

Maica Domnului este moldoveancă, reîncarnată într-o monahie: Arsenia Dimofte.

Se consideră aleșii Apocalipsei (cei 144.000).

Practici

Țin calendarul neîndreptat, cu adăugiri de „sfinți": Inochentie de la Balta, Petrache Lupu de la Maglavit, Ioan Zlotea, Alexie de la Buzău, Ilie Marin etc. Au ritualuri păstrate din B.O.R., la care adaugă creații proprii (acatiste exagerate). Au un cult accentuat pentru ziua de vineri, atât referitor la jertfa lui Hristos, cât și pentru Sf. Cuv. Paraschiva. Scot miridă specială la Proscomidie pentru „patriarhul" Alexie de la Buzău. Spovedania este publică sau prin corespondență; ea se face în fața bătrânilor numiți „bunei" și „stareți". Iertarea se acordă prin sărutări sfinte și stropiri cu agheasmă. Euharistia se dă numai celor vrednici, fiind oferită și pentru acasă, pentru împărtășire zilnică. Practică zeciuiala, în bani și diverse prinoase. Exagerează pomenirile, metaniile, cultul sfintei cruci (au cruci mari, de plumb, cu care binecuvântează în cele 4 zări).

Sunt organizați în Bârlad, Sibiu, Galați, Tulcea, Vaslui, București, Buzău, Botoșani.

V.3.1.4. *„Noul Ierusalim”*

Gruparea se revendică a prezenta un pronunțat mesaj apocaliptic (de unde vine și denumirea). A fost înființată de Virginia Tudorache, moartă în 1980, ulterior declarată „sfântă”, căreia i s-au și alcătuit slujbe, acatiste, icoane etc. Temporar, a fost atras ca simpatizant al grupării arhiereul Irineu Bistrițeanul, care sfințește sediul grupării (autoproclamat „mănăstire”), prin imixtiune canonică în altă eparhie. Cazul a fost cercetat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (în anul 1993), care a condamnat gruparea ca fiind schismatică, iar arhiereul pomenit și-a retractat acțiunea săvârșită, rămânând arhiereu-vicar. În prezent este Arhiepiscop de Alba Iulia.

În plan doctrinar, gruparea se remarcă prin promovarea concepției despre „revelația deschisă”. În virtutea acesteia, se consideră autentice „mesajele” transmise din lumea de dincolo (având diferiți „autori”: Persoanele Sfintei Treimi, Maica Domnului, sfinți, îngeri, „sfânta” Virginia, alte persoane din anturajul grupării sau care au avut de-a face cu gruparea, care au decedat între timp). „Mesajele” se pretind a fi auzite de unii „trăitori” la sediul mișcării, care le transpun în scris și se publică sub formă de jurnal. Periodic, apar într-un volum de mari dimensiuni – adevărata „biblie” nou-ierusalimiteană. „Autorii” mesajelor se adresează adepților într-un stil predicatorial naiv, cu greșeli de ortografie supărătoare și exprimare stângace. Autenticitatea lor este compromisă prin faptul că, în multe situații, este contrazis textul Sfintei Scripturi. Inspirația este evidentă după mesaje similare din lumea catolică (Medjugorje). Mesajul lor este, categoric, apocaliptic. Exemple: România este Noul Ierusalim, țară aleasă a fi izbăvită de urgia Apocalipsei, dar nu pentru ierarhie, care este acuzată de corupție, ci pentru credincioșii ei. Aceștia trebuie să țină post continuu, inclusiv duminica și-n sărbători. Hrana se face obligatoriu cu alimente curate, necontaminate (nepoluate). Se recomandă căsătoria albă. Au un port specific: bărbi și plete lungi (cozi), haine de in și cânepă. Țin calendarul vechi. Recomandă șederea la case, nu în blocuri.

Sediu

La Glodeni, lângă Pucioasa (jud. Dâmbovița), unde au construit, după planurile soților Zidaru, un templu cu o arhitectură ciudată, asemenea unui zigurat, în care nu au acces decât cei inițiați. Alături, la câteva sute de metri, s-a înfiripat o „mănăstire" mixtă, sfidând canoanele. Tot aici, s-au realizat și alte anexe: chilii, spații de cazare pentru „frați" și „surori", ateliere de „creație" etc. Mai au și alte locuri de adunare, în case particulare din București, Târgoviște și alte orașe.

Într-o vreme, gruparea a fost animată de prezența unor artiști, actori, oameni de cultură, care au prețuit spiritul ei tradițional. Dintre aceștia, soții Marian și Victoria Zidaru – artiști plastici – au impus un stil aparte, apocaliptic, în arta religioasă românească, foarte apreciat în țară și străinătate. După ce unicul lor fiu moare accidentat sub zidurile unei construcții a grupării, fiind prezentat ca o „jertfă", s-au realizat mai multe „comunicări" cu acesta prin „mesajele" transmise, foarte asemănător practicii spiritiste. Într-o vreme, artiștii Gheorghe Zamfir și Ovidiu Lipan Țăndărică, împreună cu alți interpreți de folclor, au organizat la Glodeni întruniri artistice cu un public numeros. În prezent, artiștii pomeniți au părăsit gruparea, rămânând doar câțiva autori ce imită vechile creații, pe care le trimit, periodic, spre vânzare la târgurile populare, asigurând subzistența mișcării, aflată într-un evident declin.

V.3.1.5. *Biserica Secretă (Ascunsă) a Maicii Domnului*

Este o structură religioasă în formare. Liderul ei este prof. Constantin Dogaru din Tecuci, pretins primitor al unor „noi revelații", pe care le publică în mai multe volume, cu largul concurs al unor sponsori. Se autointitulează „Înaltul Comunicator", el însuși „mare preot", „hirotonind" alte persoane, printre care și femei, pe toate cele trei trepte. Are legături cu Turma Sfântului Ilie, cu mișcările de la Vladimirești și Pucioasa.

Abateri doctrinare, cultice și morale

Există „10 ceruri", 8 Taine (a opta: „conlucrarea divină"), Dumnezeu-Tatăl are „încă 33 de fii neîntrupați", revelația deschisă (noi texte

„inspirate" – scrierile lui Dogaru, viziuni profetice și „descoperiri"), preexistența sufletelor, milenarismul, spovedania în grup, interdicții privind căsătoria și testarea „compatibilității" soților în prealabil, antisemitism agresiv. Practică prozelitismul: iertarea păcatelor se dă condiționat de răspândirea publicațiilor dogariste („cu 150-200 de Paraclise ale Preasfintei Treimi date de sufletul unui om care s-a sinucis, se poate scoate acel suflet din orice fel de chin al iadului"!); adepții sunt amenințați cu moartea („accidente"), dacă divulgă secretele grupării sau o părăsesc.

Salutul special este: Vaviov! („smerita salutare cerească"). Mesajul apocaliptic al grupării e centrat pe „dezvăluirea" strategiilor oștilor îngerești, prezentate ca o ierarhie militară, cu grade diferite și cu poziționări specifice „celor 10 ceruri"; respectivii îngeri au felurite numiri, unele ridicole („Sf. Heruvim Antrax"). Tuturor le sunt dedicate „slujbe" și „acatiste" (*Acatistierul luminic*). Au și rol terapeutic, folosind diverse tipuri de raze, care pretind că vindecă toate bolile, chiar și pe cele incurabile (SIDA). Se reia aceeași temă a salvării României, ca pământ ales și binecuvântat, din cataclismele finale.

Susțin cu frenezie canonizarea unor adepți ai mișcării. Ultima lor „operă" monumentală este „Biblia Maicii Domnului", un afront adus atât sacralității și unicității Sfintei Scripturi, cât și Sfintei Fecioare Maria. Cultul, adaptat după cel ortodox, se desfășoară deocamdată în case particulare; nu-i exclus ca pe viitor să ridice „biserici". Există și o „liturghie" adaptată, „a Maicii Domnului", cu „agneț" special, cu pecețile M.D.O.R. („Maica Domnului – Ocrotitoarea României"). Creează confuzie, atât „preoții" cât și „preotesele" slujind îmbrăcați cu reverendă și odăjdii, folosind „sfinte vase".

Se semnalează nuclee formate din „preoți", „monahi" și credincioși în județele: Galați, Brăila, Vaslui, Iași, Bacău, Timiș, Constanța, Hunedoara și în mun. București. Un caz mediatizat a fost cel al lui Toader Țepeș, fost mecanic de locomotivă, „preot" al Bisericii Secrete din Bicaz. La Oradea, activitățile grupării se desfășoară sub paravanul fundației „Altadora 2003". Un țăran, Ion Marin din Ionești – Argeș, se consideră întruchiparea „Mângâietorului" – „profetul zilelor de pe urmă", „Ioan cel nou – împăratul lumii noi" prin care gruparea caută să continue fenomenul Maglavit.

V.3.2. Grupări cu tendințe centrifugale

V.3.2.1. *Petrache Lupu de la Maglavit*

Petrache Lupu, un cioban gângav din Maglavit – Dolj, pretindea că a avut întâlniri cu Dumnezeu Tatăl (prima dată în 31 mai 1935), care i s-a arătat sub o salcie, sub forma unui bătrân, i-a vindecat neputința și l-a îndemnat să predice. Fenomenul se înscrie în seria „arătărilor divine" din prima jumătate a secolului al XX-lea (Lourdes). Petrache Lupu a fost intens mediatizat și speculat politic, inclusiv prin vizita regelui, care i-a devenit cumătru. S-a înființat și o mănăstire (închisă în perioada comunistă, azi redeschisă); a avut loc un pelerinaj nemaiîntâlnit (minuni, vindecări etc.). Petrache a profitat: au avut loc exagerări (Petrache intra prin ușile împărătești, se împărtășea direct din potir etc.). Teosofii și spiritiștii îl considerau un medium de-al lor. Conexiunile politice l-au determinat chiar și pe Pr. Stăniloae să facă apologia acestei pretinse forme de „revelație deschisă", într-un studiu publicat în „Ortodoxie și românism" (era în perioada unei tinereți înflăcărate de naționalism). În timpul comunismului, Petrache a retractat totul, ba chiar a hulit. Apoi a devenit colectivist fruntaș. După 1989, fenomenul s-a reluat, dar cu slabe rezultate; puțină lume își mai amintește de el. A murit în anul 1994, la vârsta de 86 de ani, și a fost înmormântat în cimitirul parohial.

Redeschiderea mănăstirii, prin construcția bisericii noi de către un sponsor – renumită persoană publică – a prilejuit reînvierea vechilor istorii, Petrache fiind acum numit „sfântul" sau „omul lui Dumnezeu".

V.3.2.2. *Mișcarea de la Vladimirești. Alianța pentru Renaștere Spirituală din România*

S-a conturat în jurul maicii Veronica (n. Vasilica) Gurău (1920-2005), care a pretins a fi avut vedenii (arătări) ale maicii Domnului în câmpuri cu porumb, pe toată perioada celui de-Al Doilea Război Mondial.

Ajunsă stareță la mănăstirea Vladimirești (jud. Galați), monahia Veronica își publică viziunile, care atrag mii de pelerini. Duhovnicul mănăstirii, Ioan Iovan, originar din Bihor, practica spovedania publică și împărtășania permanentă. Conflictul dintre stareță și duhovnic izbucnește atunci când două călugărițe din obștea Veronicăi au sustras părticele din moaștele Sfântului Dimitrie de la București, pe care le-au predat ieromonahului Ioan Iovan. În vremea raziilor comuniștilor, monahia Veronica avea îndrăzneala de a lua cutia cu Sfânta Împărtășanie din Chivot, pe care o păstra la piept și din care se împărtășea singură. Mănăstirea a fost închisă în anul 1957 și transformată în I.A.S. în 1958. Atât ieromonahul Ioan Iovan, cât și stareța Veronica sunt condamnați. După eliberare, Veronica duce o viață îmbelșugată în București, căsătorindu-se cu arhitectul Gigel Văsii, mai tânăr cu 25 de ani. Se pretinde că a fost o căsătorie forțată, din interes, neconsumată etc. După 1989, îl părăsește și se reîntoarce în mănăstire, care e reorganizată de IPS Casian după normele în vigoare. Deși s-au retipărit viziunile și memoriile maicii Veronica, aceasta nu le mai recunoaște. Grupuri de ucenice de la Vladimirești, conduse de Gherghinița și Lucia Enache, creează anarhie și tulbură slujbele din bisericile ortodoxe, cu strigăte împotriva Patriarhului sau a unor ierarhi. Mai nou, se organizează sub titulaturile: Alianța pentru Renaștere Spirituală din România (lider: Tudor Nicolae) și Sindicatul preoților „Solidaritatea" (condus de Gabriel A. Mascas), au siteuri și pretind, în mod abuziv, că se bucură de susținerea unor preoți și duhovnici renumiți (Pr. Tănase de la Valea Plopului, în trecut: Pr. Galeriu, Pr. Arsenie Papacioc etc.). Au continuat legăturile cu Pr. Ioan Iovan, care între timp a fost prigonit și închis de către comuniști, caterisit între 1956-1989, trecut pe la Plumbuita, ajuns la mănăstirea Recea, unde a continuat regretabila practică a spovedaniei publice și dezlegării generale pentru Împărtășanie, sfidând canoanele și rânduielile bisericești. A decedat în 2008. „Maica Teodosia" (Zorica Lațcu) are curajul s-o numească pe Veronica, într-un moment de exaltare, „Chipul feminin al lui Dumnezeu" și „prorocul planetei".

V.3.2.3. *Alte pericole centrifugale*

Organizația Misionară Românească *Oastea Domnului,* cu ramura ei specifică formată din adepții răposatului ierodiacon Visarion Iugulescu, necesită atenție sporită și coordonare din partea ierarhiei bisericești, pentru a se evita pericolul ca anumite nuclee locale să migreze către grupări neoprotestante, așa cum s-a întâmplat în trecut. În cazul acestor organizații, preoții și misionarii ortodocși trebuie să urmărească îndeaproape:

- Păstrarea filiației duhovnicești față de ierarhia bisericească, ascultarea de duhovnici, desfășurarea tuturor acțiunilor sub coordonare eclesială;
- *Îndreptarea textelor din unele cântări, predici sau lucrări de popularizare a credinței, care depășesc normele canonico-dogmatice ale Ortodoxiei;*
- *Îndreptarea, pe cât posibil, a stilurilor de cântare și a formatului de adunare tip ședință,* care se apropie foarte mult de practica neoprotestantă. Cultivarea prioritizării sinaxei liturgice și a resurselor spiritualității ortodoxe-bizantine;
- Eliminarea exceselor (săvârșirea de Liturghii la mormintele unor lideri, oferirea Împărtășaniei spre păstrare laicilor, practica ocultă a „răvașelor" etc.).

De asemenea, trebuie monitorizate atent de către ierarhia bisericească toate formele de abatere liturgică, impedimentele canonice și ocultismele sacerdotale, față de care trebuie luate măsuri cu tact, dar în același timp cu fermitate. Mulți dintre cei caterisiți își găsesc repede refugiul la grupările schismatice.

Bibliografie: Pr. Simeon Adrian, *Biserica, sectele și frații mincinoși*, Ed. Pelerinul, Iași, 1998; Pr. Ștefan Argatu, *Stiliștii în România: istoric, adevăr, îndreptare (documente),* Ed. Mila Creștină, Fălticeni, 2009; † Calinic Botoșăneanul, *Fenomenul „Biserica Ortodoxă Secretă" – o erezie la început de mileniu III*, Ed.

Gedo, Cluj-Napoca, 2006; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase,* Ed. Lumen, Iași, 2009; Diac. Petre I. David, *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* vol. 2, Constanța, 1999; Vasilica Gurău, *Viața Măicuței Veronica,* vol. 1-2, Ed. Arhetip, Chișinău, 1992; Arhim. Ilie Cleopa, „Cuvânt de lămurire în legătură cu rătăcirile stiliștilor", în: *Biserica Ortodoxă Română*, 3-4/1955; Pr. Radu Petre Mureșan, *Stilismul în România,* Ed. Agnos, Sibiu, 2013; Pr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România,* Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Mihail Urzică, *Minuni și false minuni*, Ed. Anastasia, București, [2]1993; Constantin Vulpescu (procuror trib. Putna), *Rătăcirea Calendaristă,* Tipografia concesionară Alexandru Țerek, Iași, 1935.

V.4. Abateri de la dreapta credință în spațiul românesc (II): sincretisme autohtone și inovații

V.4.1. M.I.S.A. – „Mișcarea pentru Integrarea Spirituală în Absolut"

Este o grupare sincretică de factură orientală, coagulată în jurul personalității liderului Gregorian Bivolaru (n. 1952, la Tărtășești – Dâmbovița). Autodidact, pasionat de religiile orientale, el se atașează în anii 1970 unui grup de intelectuali practicanți ai Tantra Yoga, de care se va desprinde, înființându-și propria sa grupare și autointitulându-se „guru" și „profesor de yoga". În această calitate, va scrie și va traduce mai multe cărți de profil. A fost acuzat de mai multe fapte imorale (unele constituind infracțiuni, pentru care a fost urmărit de lege): pornografie, acte sexuale cu persoane minore, sex în grup, consum de urină etc. – unele dintre acestea fiind practicate în public, la Sala Palatului (1999) și Sala Polivalentă (2002). În 1989, fiind anchetat pentru pornografie, a fost declarat psihopat și internat într-o clinică psihiatrică.

După 1989, gruparea cunoaște o ascensiune fulminantă, înregistrându-se ca asociație religioasă și câștigând mii de adepți și simpatizanți

– cursanți yoga sau participanți la ședințele de sex în grup și urinoterapie. Veniturile vor crește exponențial, permițând M.I.S.A. să dețină proprietăți în mai multe orașe, inclusiv hoteluri și săli speciale pentru „adunări" – numite *ashramuri*. În prezent, Gregorian Bivolaru este refugiat – azilant în Suedia (din 2005), fiind condamnat definitiv la închisoare de instanțele românești. Și-a schimbat numele în Magnus Aurolsson.

Doctrine

Gruparea se înscrie în rândul mișcărilor neohinduiste cu specific sincretic, în maniera unei concilieri cu creștinismul, în cadrele deja consacrate de *New Age*. De altfel, adepții nu neagă legăturile strânse sau chiar descendența față de grupări similare: Ananda Marga, Osho, în timp ce ISKCON și Sahaja Yoga sunt etichetate drept secte. Folosesc manualul *Bhagavad Gita* și teorii filosofice din *Vede*, *Upanișade* etc. Evident, s-au păstrat ca reminiscențe hinduse: panteismul, doctrinele privind karma, dharma, reîncarnarea, „integrarea în Absolut" ca țel suprem al existenței etc. La acestea, s-au adăugat resurse creștine: Hristos este considerat un „guru". Dumnezeu Tatăl este identificat cu Shiva, căruia i se atribuie și un corespondent feminin (Mama – Kali). Prin faptul că este numită „Conștiință", Divinitatea, potrivit lui Bivolaru, e prezentă în fiecare adept. Pentru a arăta autoritate divină, Bivolaru și-a permis chiar să modifice textul Rugăciunii domnești.

Practici

Adoptă un regim alimentar naturist, bazat pe dietă vegetariană. Adunările au drept scop inițierea sau experimentarea unor practici yoga, dintre care cea mai răspândită (și cea care le-a atras cele mai vehemente critici) este *tantra yoga* (practici sexuale, pornografice, incestuoase). Practica yoga cuprinde patru etape: *asana* (postura), *dharana* (concentrarea mentală), *dhyana* (meditația) și *samadhi* (starea de supra-conștiință).

O metodă de „terapie" neștiințifică este consumul de urină, pretins eliberator de stres și boală. Celebre sunt întâlnirile de grup („spiralele

yang" – cu rolul captării energiei cosmice pozitive) – la Costinești, Băile Herculane etc. – în care localnicii sunt oripilați de nerușinarea practicanților nudității absolute. Adepții ajung, treptat, la izolare socială, fiind siliți la ascultarea orbească de „guru" și de intendenții lui. Gregorian Bivolaru continuă să conducă, de la distanță, gruparea, fiind adulat până la divinizare: i se aduc ofrande, i se venerează pozele și i s-a stabilit deja o zi de sărbătoare personală: 12 martie.

Adepții sunt, majoritatea, elevi, studenți și persoane cu pregătire universitară. Principala atracție a acestora este, fără îndoială, dezinhibiția sexuală. Consecințele sunt dezastruoase: multe familii destrămate, numeroși adolescenți și tineri și-au abandonat pregătirea școlară sau universitară, incidența bolilor psihice și a sinuciderilor este crescută în rândul adepților. Racolarea prozelitistă de noi membri se face prin conferințe, cursuri și practici yoga în manieră „modernă"; propun așazisa echilibrare fizică și psihică, dezvoltarea conștiinței de sine etc.

Confuzii sincretiste

Adepții afirmă, în marea lor majoritate, că sunt, în continuare, ortodocși; unii se spovedesc (și chiar sunt împărtășiți!), alții renunță la spovedanie și împărtășanie. O concepție foarte periculoasă este identificarea practicii yoga cu isihasmul („isihasm yoghin", „yoga creștină"). „Rugăciunea inimii" este considerată o formă de meditație avansată, conform tehnicilor *Japa yoga* și *Laya yoga*. Există chiar și o formă de „post yoghinic", după o rețetă stabilită de Bivolaru însuși.

V.4.2. „Maestrul" Maitreya și „Fiii luminii" sau „Creștinii noii ere"

Întemeietorul grupării este Francisc Horvath (și-a schimbat în 1990 numele în Francisc Maitreya), originar din Deva, fost tehnician în Timișoara și profesor de desen la Vaslui. Promovează un sistem religios sincretic new-age-ist, combinând învățături ortodoxe și din religiile orientale. Se consideră: mare clarvăzător, profet, guru, reîncarnare a lui Hristos, Mângâietorul – Duhul Sfânt întrupat și chiar „Tatăl cel ceresc". A murit de sărbătoarea

ortodoxă a Înălțării Domnului din anul 2003, când se pretinde că și-ar fi părăsit corpul fizic „pentru o vreme", aflându-se la spitalul din Baia Mare (adepții pretind că ar fi fost ucis – „iradiat", alții spun că s-a supus singur înfometării). Este autor al mai multor cărți (din care 2 „evanghelii", 7 rugăciuni, 10 „scrisori", 21 de „psalmi" și numeroase „sutre"). Stilul profetic al revelațiilor se aseamănă cu cel al „Noului Ierusalim", atât ca „surse" (Dumnezeu Tatăl, Fecioara Maria), cât și în privința conținutului: salvarea exclusivistă a României, urmând noile „descoperiri", transmise în bine-cunoscutul limbaj prolix, dar cu tentă apocaliptică și implorări patetice.

Doctrina

Din Ortodoxie este preluată credința în Treime, care se modifică în sensul acceptării celorlalte avataruri ale lui Hristos: Krishna, Rama, Budha, Mahomed, Zalmoxes și, bineînțeles, cel actual: Maitreya. Se vorbește și despre Duhul Sfânt, fie confundat cu Tatăl ceresc, fie prezentat ca o forță (putere) a Acestuia transmisă în lume exclusiv de Maitreya și de adepții săi. O cinstesc și pe Fecioara Maria, alături de alți inițiați și „maeștri", chemați în ajutor prin „rugăciune", făcută exclusiv în spații consacrate (temple) sau în fața unor amulete (piramide) dăruite de marele maestru. Cred în reîncarnare.

Cultul

Este specific oriental: adepții se îmbracă în alb, cu brâie colorate (în special verzi sau albastre), recită mantre (mantra specifică sectei: Uiiii-iii!!!), venerează icoane, dar și desene executate de maestru, cruci stilizate în forme ciudate, folosesc elemente decorative și cultice din budism (statuete, bețișoare parfumate etc.). Execută diverse „poziții" yoga (a „Focului Cosmic") și tehnici de meditație, axate pe realizarea păcii, iubirii și armoniei (incluzând energia sexuală) în Noua Eră.

Morala

Rigoristă, chiar ascetică. Au restricții la carne. Pretind executarea de vindecări holistice, bioenergii, tratamente homeopate. Consumă

„băuturi sfinte", generatoare de stări euforice. Adepții au forme de asceză în locuri retrase (peșteri), unde s-au semnalat decese suspecte. În aprilie 1997, s-a înregistrat moartea tinerei Ofelia din Oradea, de 26 de ani, în peștera de la Roșcani. Adepții se consideră, în continuare, creștini ortodocși, dar „evoluați". Continuă să apeleze la preot, pentru diverse ritualuri: sfeștanie, înmormântare etc.

Prozelitism

Maytreia apărea destul de des în București, mai ales în parcuri (preferat era Cișmigiul), unde se remarca prin ținuta insolită (toga albă) și gloata de adepți (cca. 100) care-l înconjurau. După moartea sa, gruparea a slăbit în intensitate, dar continuă să țină cursuri în mijlocul naturii. Dețin site-uri și propun o școală „inițiatică" de yoga, numită „Academia sufletului".

V.4.3. Asociația „Elta Universitate"

Înființată în 1990 de către Ion Dumitrescu, fost tâmplar, autor al unui „Manual de metafizică Elta". Sediul actual este la Hârșova, într-un fost adăpost pentru sinistrați, transformat în fabrică de „pâine naturală". De altfel, aceasta este principala activitate aducătoare de profit a grupării, fiind intens mediatizată pe internet, cu o rețea de distribuție bine pusă la punct, în toată țara.

Doctrină și practici

Gruparea este o replică de mai mici dimensiuni a M.I.S.A. Încurajează astrologia și ocultismul și pun pe primul plan o pretinsă formă de taumaturgie, cu care luptă împotriva unor boli grave, precum cancerul sau diabetul. Pompos intitulată „Universitate", gruparea se pretinde inițiatoarea unui concept nou – „alimentația naturală", bazată pe „hrană vie", adică neprelucrată termic, având un regim exclusiv vegan cu produse crude (lapte nepasteurizat, miere, fructe, legume, cereale). Consumă sucuri naturale (apa este exclusă). Zahărul și sarea

sunt interzise. Acceptă cafeaua și țigările. Resping medicamentele și au o igienă precară. Se îmbracă numai în alb. Practică zilnic nuditatea cel puțin o oră. Alimentele se prelucrează prin uscare și deshidratare. Celebra lor „pâine" este, de fapt, o formă de azimă realizată prin deshidratarea unui amestec de tărâțe și zer. Produsul este înregistrat la OSIM și poate fi procurat de la magazine afiliate sau pe baza de comandă. Se pretinde a fi o pâine miraculoasă, care vindecă sau ameliorează numeroase boli. Ținând cont de vânzările acestui produs, liderii grupării pretind că au 20.000 de adepți. Își fac o publicitate asiduă pe internet și în mediile ocultiste. O altă invenție „universitară" de tip Elta este „sexosofia" („înțelepciunea sexului"): bărbații n-au voie să întrețină raporturi sexuale cu finalitate, decât de zece ori pe an. În rest, sunt obligați să practice continența.

V.4.4. Radiestezia

Este o pseudo-știință cu caracter ocult, care propune pătrunderea și cunoașterea sinelui uman și influențarea lui prin energiile pe care le captează prin diferite tehnici (exemple: nuiaua, bagheta, pendulul etc.). Acestea pot fi pozitive sau negative, iar subiectul, odată informat, își orânduiește viața în consecință.

În mișcare au fost atrași și preoți, pretinzând realizarea de exorcisme sau evaluând cantitatea de „energie" depozitată în diverse icoane, moaște etc. Se solicită adepților respectarea cu strictețe a dogmelor ortodoxe: Sfânta Treime, credința în jertfa lui Hristos etc. Se impun: ținerea cu strictețe a posturilor, Spovedania, Împărtășania.

Paravanul legal al desfășurării activităților adepților acestui curent sincretico-ocult îl reprezintă mai multe ONG-uri și SRL-uri: Asociația Națională de Terapii Complementare din România (președinte Bors Marian Constantin); Societatea Română de Radiestezie și Fundația română de Infoenergetică „Sf. Ap. Andrei" (președinte: Claudian Dumitriu). Alte personalități: Dr. Ing. Constantin Cojocaru („Cojoterapia"), dr. Mudava (fost candidat la președinție), Mario Sorin Vasilescu.

Doctrinele promovate se remarcă prin amestecul de învățături ortodoxe autentice și invenții proprii, menite să valorifice potențialul religios ancestral (neopăgânismul dacic), precum și „descoperiri" primite pe firul revelației deschise: o așa-zisă „arhistrategie" cerească, implicând pe Dumnezeu Tatăl și Fiul, diverși îngeri, lumina necreată etc. Se insistă asupra necesității modificării Constituției României, în sensul menționării statului român ca fiind „spiritual hristic".

Pretind a capta „energii" prin cercuri și lanțuri umane în anumite locuri și timpuri (Vf. Omu, litoral etc.), unde se realizează adevărate tabere de întrunire a adepților. Se înscriu, mai amplu, în curentul New Age. Zic că sunt, în continuare, creștini ortodocși; unii se spovedesc (și chiar sunt împărtășiți!), alții renunță la spovedanie și împărtășanie. Pentru măsurarea „efectelor" energetice ale instrumentelor radiesteziste, se folosește așanumita „convenție mentală" – în fapt, o formă mascată de ghicitorie ocultă.

O formă aparte de radiestezie importată în România este Reiki (fondator: japonezul Usui Mikao). De la simpla măsurare radiestezică a unor energii și poziționarea dualistă față de acestea, Reiki se pretinde a fi metoda de conectare a adepților la „sursa de energie universală". Evident, această sursă este impersonală și nu poate fi privită ca o divinitate, însă adepții promovează credința în reîncarnare și alte învățături orientale. Fiind o mișcare pseudo-medicală, această grupare urmează a fi tratată mai pe larg în tema privind ocultismul.

V.4.5. „Spiriții" bihoreni

Gruparea este legată de personalitatea diac. Iosif Vuculescu de la parohia Sepreuș (Arad); el deprinde spiritismul la Budapesta și Viena și predică o abordare a lui „științifică" începând din anul 1910. Se remarcă în Oastea Domnului, unde creează un grup special. Se consideră „vas ales" și „presbiter" al grupării, organizând adunări în case particulare (ședințe la care se citește din Biblie, apoi se cheamă „Duhul" în stare de autosugestie, asemenea duhoborților și penticostalilor). Practică forme adaptate de spovedanie, împărtășanie și maslu („ungeri"). Se consideră

mai presus de preoți și de episcopi, pentru că sunt hirotoniți „direct de Dumnezeu, de Duhul Sfânt". Alt lider a fost Tanca Vasile (între 1930-1970). După 1970, se încearcă recunoașterea oficială a mișcării. Sunt separați de Oastea Domnului și nu trebuie confundați cu ea, fiind mai degrabă o formă de spiritism autohton, provincial.

După 1989 se observă o mare prosperitate financiară a membrilor grupării; continuă demersurile pentru recunoaștere, primesc adepți din rândurile celor ce se desprind din Oastea Domnului.

V.4.6. Remedii privind proliferarea sincretismelor autohtone

În vederea limitării sincretismelor locale, se impune cu necesitate demascarea tuturor tendințelor sincretice, promovate de organizații ce se pretind a fi creștin-ortodoxe sau descriu o „ortodoxie evoluată" și informarea credincioșilor privind nocivitatea acestor grupări, în cateheze, predici și la ședințele cercurilor pastorale și misionare.

Biserica Ortodoxă Română, la nivel oficial, trebuie să se delimiteze de toate credințele compromise în forme sincretice și să cheme sub ascultare preoții care sunt implicați în favorizarea acestora. În Taina Spovedaniei, duhovnicii au datoria de a cerceta penitenții asupra afilierii la astfel de grupări; mulți credincioși nu conștientizează păcatele săvârșite, având impresia că fac un lucru bun.

Nevoia de maestru (guru) ar trebui estompată prin prestația preoților duhovnici apropiați de sufletele credincioșilor, care să-i călăuzească pe aceștia pe calea mântuirii. De aceea, rearondarea teritorială a parohiilor și construcția de noi biserici sunt deziderate esențiale, menite să ofere noi șanse dialogului personal, prin care preotul se poate ocupa îndeaproape de sufletele enoriașilor.

Într-o lume hedonistă, în care unele culte sincretiste propun forme de sexualitate aberante, este necesar să se insiste asupra valorii familiei, a echilibrului emoțional, sufletesc și fizic, realizat în cadrul acesteia. Apoi, spiritualitatea creștină ortodoxă trebuie cunoscută și experiată în formele ei autentice, nu prin denaturări yoghine și meditative.

De asemenea, este necesar să se afirme că sănătatea sufletească și trupească sunt consecințe ale armoniei omului cu Dumnezeu, cu semenii, cosmosul și sinele. Toate practicile pseudo-medicale oculte trebuie demascate ca fiind nocive, întrucât strică acest echilibru.

Bibliografie: Pr. Dan Bădulescu, *Ortodoxie și erezie*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2006; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase,* Ed. Lumen, Iași, 2009; Constantin Cuciuc, *Religii noi în România,* Ed. Gnosis, București, 1996; Diac. Petre I. David, *Invazia sectelor,* vol. 2, Constanța, 1999; Părintele Rodion, *Oameni și demoni,* Ed. Schimbarea la Față, 1999; Pr. David Pestroiu, „Ocultismul contemporan: expansiune și disimulare", în vol. *Invazia non-valorilor într-o lume multimedia. Criza spirituală și discreditarea Sacrului,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010; Pr. Gheorghe Petraru, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România,* Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Pr. Gh. Petraru, *Ortodoxie și prozelitism,* Ed. Trinitas, Iași, 2000; Pr. Sterea Tache, „MISA – duplicitatea absolutului?", în: *Glasul Bisericii*, LXIII (2004), 5-8.

V.5. Mișcări pseudo-religioase de factură orientală

La temelia curentului New Age se află, așa cum am văzut, predilecția față de valorificarea sincretică a doctrinelor și practicilor provenite din religiile orientale. Specialiștii explică acest fenomen prin mai multe cauze:

- *Nevoia de spiritualitate a omului secularizat*. Formalismul liturgic occidental și, mai cu seamă, rigiditatea (neo)protestantă față de resursele spirituale au trezit în om setea unor experiențe ezoterice: yoga, meditația etc.;
- *Globalizarea* – care a condus la devoalarea „*misterelor*" Orientului, seducătoare pentru omul (post)modern;
- *Exacerbarea individualismului* – menită să schimbe paradigma tradițională a comuniunii omului cu Dumnezeul personal, printr-o concepție autosuficientă privind idolatrizarea sinelui, prin realizarea

egocentrică a unui traseu existențial care, în urma reîncarnărilor succesive, conduce la identificarea cu o divinitate panteistă;

- *Secularismul*, exprimat prin celebra sintagmă *believing without belonging* (Grace Davie) a suferit recent o mutație epistemologică: se vorbește, mai nou, despre *belonging without believing*. Declarativ, o imensă majoritate se declară, în România, creștin-ortodoxă. Dar, așa cum am văzut, un procent alarmant schimbă credința în dogmele creștine-ortodoxe prin importul unor învățături orientale (reîncarnarea, sufletul animalelor etc.).

V.5.1. Noi mișcări religioase de factură orientală, prezente în România

V.5.1.1. *Societatea română pentru conștiința de Krishna (ISKCON) – afiliată la Societatea Internațională pentru conștiința de Krishna*

Întemeietorul grupării este Swami Prabhupada (1896-1977) – la New York, S.U.A., în 1966.

Doctrina mișcării presupune credința în Krishna – Dumnezeu unic, creator al lumii. Dacă în hinduism Krishna este considerat o reincarnare a zeului Vishnu, gruparea de față îl consideră pe Vishnu o simplă manifestare a lui Krishna. Dumnezeu este Spirit. Cunoașterea lui se face prin Bhakti-yoga (yoga devoțiunii). Materia este doar o umbră a spiritului. Toți oamenii trebuie să ajungă la conștiința interioară de natură „divină". Sufletul este antimaterie. Cred în karma și reîncarnare. Manualul utilizat de societate este *Bhagavad-Gita (Cântecul Fericitului)*, iar scrieri sacre respectate și urmate constant sunt *Vedele*.

Scopul declarat al activității lor religioase este realizarea „conștiinței de Krishna", care se efectuează, în primul rând, prin recitarea unei *mantre* specifice: *Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Rama, Rama, Hare, Hare.* Aceasta este forma de invocare a bucuriei supreme și energiei pozitive.

Membrii grupării poartă veşmânt tradiţional indian (galben-portocaliu), sunt raşi în cap; ard lumânări şi beţişoare parfumate.

Practica yoga pe care o profesează este de două feluri: 1. yoga ascendentă, atunci când pleacă de la simţuri, prin minte, ajungându-se la starea de *brahman* şi 2. yoga descendentă (recomandată de Hare Krishna). Aceasta din urmă constă în descoperirea sufletului, trezirea conştiinţei spre a vibra în armonie cu Krishna. Este mai accesibilă europenilor, pentru că nu impune restricţii, în afara regimului vegetarian. Adepţii grupării răspândesc o literatura specifică mişcării, se adună în săli speciale, promovează intens alimentaţia *vegan. În România, activează sub egida Centrului de Studii Vedice Timişoara,* cu activităţi în Arad, Buziaş, Oradea etc.

V.5.1.2. *Zen*

Mişcarea îşi are originea în Orient, provenind din budismul zen, înfiinţat în seccolul al XIII-lea de maestrul Dogen în Japonia. În Europa, este adusă de Taisen Deshimaru (1914-1982), autorul cărţii *Zen adevărat* (tradusă şi la noi şi publicată în 1993, la Ed. *Axis mundi*). Tot el a înfiinţat „Asociaţia internaţională Zen" şi a organizat peste 100 de „dojo" (grupe) de zen. La Paris au un templu special, considerat „mănăstire". Pentru România şi Ungaria, lider spiritual zen este Yvon Myoken Bec.

Doctrină

Tema centrală este „zazen", de la „za" (a se aşeza) şi zen (meditaţie, concentrare), adică a se aşeza la meditaţie, într-o poziţie intensă de concentrare, cu corpul şi mintea unificate, abandonând, astfel, orice idee, în scopul atingerii „iluminării". Dumnezeu este energia fundamentală a Universului (panteism). Se consideră a fi dincolo de orice filosofie, psihologie sau doctrină.

Practici

„Concentrarea" se realizează în urma aşezării pe o pernă neagră, rotundă, în poziţia „lotus", cu respiraţia controlată. Adepţii par obosiţi,

neglijenți și practică meditația în locuri publice, adesea împreună cu cerșetoria sub forme mascate. Promovează artele orientale: cântare, pictură, ikebana, caligrafie, ceremonia ceaiului, parfumuri, teatru, arte marțiale. Au alimentație vegan.

În România, activează în temple: Mokushozen-ji București și Mokushozendojo Brașov.

V.5.1.3. *Ananda Marga (calea fericirii)*

Mișcarea a fost organizată în India, începând din anul 1955, de către *Prabhat Rainjan Sarkar* (1921-1990), numit și *Shri Anandamurti* sau *Baba (Tatăl)*. A fost mare guru, care a suferit persecuții din cauza orientării politice marxiste. Mișcarea a pătruns în S.U.A. (Denver, 1967), Europa (Berlinul de Vest, Elveția), Africa (Kenya) și în alte țări asiatice (Filipine, Taiwan).

Doctrină

În centrul atenției este Spiritul Suprem – Parampurusha – obiect al iubirii devoționale (*bhakti – yoga).* Unirea cu Absolutul se realizează prin practica *yoga – kundalini.* Gruparea se pretinde salvatoarea credinței. Odată la câteva mii de ani, vine un reformator care-i readuce pe oameni pe calea morală. Așa au apărut adepții acestei mișcări. În rândurile lor se găsesc oameni de știință (medici, informaticieni, biologi, astronomi), care explică și adaptează în sistem budist și hindus noile cuceriri ale științei. Susțin că ființa umană este legată de energia cosmică prin șapte centre energetice (*chakre*). Au teoria despre „microvita". Aceasta este o formă primitivă de viață, care face legătura între fizic și psihic și are rol terapeutic. Ea poate fi ajutată prin practici yoga și meditații specifice. Cred în reîncarnare.

Practici

Se guvernează după un Regulament: adeptul trebuie să-și schimbe numele, să se îmbrace oranj, să cedeze 2% din venituri grupării.

Ceremoniile au loc în imobile speciale, în fața unor planșe cu rugăciuni în sanscrită. Ritualurile constau în: meditații yoga (alternate cu relaxare și somnolență, cântări orientale și dansuri). Liderii au aspectul unor călugări budiști; se numesc *dada* (frate) și *didi* (soră). Planează asupra unor adepți ai Ananda Marga acuzații că ar fi la originea unor incendieri, asasinate etc.

În România organizează conferințe, ceremonii rituale, organizează asistență socială, prin colectare și distribuire de ajutoare la spitale de copii, centre de reeducare etc. Organizarea legală este sub forma unor O.N.G.-uri: Ananda Marga România (cu activități desfășurate la Centrul Morningstar, București) și AMURT România (foarte prezentă în câmpul social-filantropic, cu proiecte pentru integrarea rromilor și cultivarea toleranței etnice și religioase).

V.5.1.4. *Meditația transcendentală*

Fondată de indianul Mahesh Prasad Warma, care și-a schimbat numele în Maharishi Mahesh Yogi (1918-2008). El a înființat în S.U.A., în 1959, *Mișcarea de Reînnoire Spirituală*.

Doctrină

Este o mișcare neohinduistă. În doctrina acesteia, atât Existența Absolută, cât și existențele relative reprezintă aceeași realitate unică, numită *Brahman*. Evoluția existențelor relative este guvernată de karma, care generează reîncarnările succesive. Viețile sunt conduse de legi, emise de acea „forță implacabilă a naturii" – *dharma*.

Practici

Gruparea se pretinde a nu fi o religie, ci o practică naturală. Scopul acesteia este răspândirea tehnicii de meditație numită „a inteligenței creatoare", cu efecte mai mult psihice decât religioase, în opinia adepților. În Occident, meditația a ajuns să fie predată în școli și Universități și practicată în mănăstiri apusene. Există peste 10.000 de instructori de

meditație. Ei predau, contra cost, „cele 16 rugăciuni de inițiere". Este aleasă câte o *mantra* – formulă de incantație, asupra căreia se meditează câte 20 de minute, dimineața și seara.

Efecte

Gruparea pretinde că influențează benefic spiritul, reduce tensiunea cerebrală, înlătură stresul. Este suficient, zic ei, ca toți oamenii să mediteze de două ori pe zi, să se cufunde în eul lor profund pentru a se elibera, ajungând astfel la Absolut. Promovează „efectul Maharishi", cu pretenția că dacă rădăcina pătrată din populația globului practică în mod concomitent meditația transcendentală, se manifestă un efect de câmp, care: reduce conflictele, sporește randamentul, îmbunătățește starea economică (toate acestea prin „înlăturarea stresului" din „conștiința colectivă"). Sprijină globalizarea și speră într-o viitoare conducere unică pe glob. De fapt, unele tribunale din S.U.A. și Germania au emis sentințe de restricționare a activității grupării, acuzată de spălarea creierului, depersonalizare etc.

În România, mișcarea a pătruns clandestin în anii 1980, printre intelectuali și practicanți de yoga. În anul 1992 s-a înregistrat oficial, cu sediul la Cluj și denumirea „Asociația din România a Societății Internaționale de Meditație Maharishi Ayur-Veda". Cursurile de meditație se propagă rapid prin Case de cultură: primele gratuit, următoarele plătite. Pentru obținerea gradului de instructor se aplică o școlarizare intensivă.

V.5.1.5. *Sahaja Yoga*

Mișcare organizată în jurul personalității „mamei pure" – Shri Mataji Nirmala Devi (1923-2011), originară din India, născută într-o familie protestantă, foarte bogată, care a studiat în Anglia și a întemeiat o religie bazată pe iubirea de mamă.

Doctrină

Omul se naște cu energie (*sahaja* = înnăscut, spontan), adunată în 7 *chakre* de-a lungul șirei spinării și așezată apoi în osul sacral (energia

kundalini). Deși neohinduistă, mișcarea îi adoptă, sincretic, printre inițiați pe Iisus, Mohamed, Buda etc. Organizatoarea grupării s-a autointitulat „mama sfântă" și „noua fecioară a României" (blasfemii la adresa Maicii Domnului), considerându-se, de asemenea, întruparea lui Hristos și a Duhului Sfânt.

Practici

Se intenționează „realizarea sinelui". Adepții se strâng în jurul tabloului „Mamei" (idol), luminat cu lumânări. I se adresează mantre și rugăciuni (printre care și *Tatăl nostru*…). Sunt executate anumite tehnici și poziții de yoga (sahaja-yoga), cu totul speciale, pentru trezirea *chakrelor*, aruncarea „răului" la pământ etc. Condamnă toate celelalte tipuri de yoga. Prin mișcările mâinilor, se realizează o pretinsă taumaturgie (gruparea a avut un succes enorm în fostele țări sovietice, de unde s-au revărsat în lume o puzderie de „vindecători" și „bioenergeticieni").

După căderea comunismului, și-a îndreptat atenția spre țările din Europa de Est. În România s-a înregistrat încă din 1991 „Asociația Sahaja-Yoga România". A organizat întruniri cu numeros public (intrare liberă) la Sala Palatului, Sala Polivalentă etc., la care a fost prezentă însăși lidera grupării.

V.5.1.6. *Meditația Osho*

Rajneesh Chandra Mohar (1931-1990) și-a schimbat numele în Bhagwan Shri Rajneesh, iar apoi, spre sfârșitul vieții, în *Osho.* A fost un yoghin și chiromant cu calități hipnotice. Născut în India, a ajuns profesor de filosofie la Universitatea din Jabalpur. Și-a înființat mai întâi gruparea sub forma unui *ashram* la Poona (1974), apoi și-a extins-o în S.U.A. (Oregon, 1981). S-a căsătorit cu o fată bogată, cu 30 de ani mai tânără decât el, locuind o vreme într-un palat luxos lângă New York. Discuțiile purtate cu adepții săi au fost publicate în peste 650 de volume, în 30 de limbi, inclusiv în românește, unde au fost distribuite gratuit în masă, împreună cu ediții ale unor jurnale.

Doctrină

Scopul existenţe umane este „unirea cu Cosmosul", unire care se realizează în trei etape: revenirea la nevinovăţia copilăriei, uitarea trecutului şi meditaţia prin linişte interioară, opusă oricărei forme de reflecţie raţională. Ca sistem de gândire, mişcarea este dualistă, bazându-se pe coexistenţa contrariilor: binele şi răul, sfinţenia şi păcatul. Se vorbeşte de „noua psihologie a iluminării" şi „meditaţia dinamică". De fapt, este vorba despre o depersonalizare, după tiparele New Age. De altfel, liderul a protestat în mod public, în 1985, împotriva instituţionalizării grupării sale, declarând că învăţătura sa nu este o religie, nu are nici dogme, nici credinţe şi, cu atât mai puţin, poate fi numită biserică. Cel mult, acceptă denumirea de *religiozitate,* o „poveste de iubire între maestru şi discipol". Adept al legii karmice şi reîncarnării, Osho a fondat o religie sincretică guruistă. Unirea cu divinul se realizează prin *yoga* (luptă) şi *tantra* (respingerea oricărei lupte). Se intenţionează contracararea celor două temeri umane fundamentale: faţă de sexualitate şi faţă de moarte. Adevărata viaţă a omului începe după anihilarea acestora.

Practică

Şedinţe colective de meditaţie dinamică, conducând până la delir şi „extaz", mergând până la depersonalizare (după 18 ore de exerciţii). Este numită „psihoterapie".

În România, pe lângă publicarea unei literaturi imense din învăţăturile lui Osho, mişcarea se dezvoltă sub forma unui ONG: *Centrul de Meditaţie Osho Joy* (Bucureşti), dar pătrunde şi în oraşe de provincie: Timişoara, Cluj, Arad, Constanţa. Prezenţa pe internet este semnificativă, pe lângă site-ul oficial, existând numeroase alte bloguri, pagini pe reţele de socializare etc.

V.5.1.7. *Misiunea luminii divine*

Mişcarea a fost fondată de Shri Hans (1960, Patra, India). Fiul acestuia, Prem Pal Singh Rawat (n. 1957, India), care şi-a schimbat numele

în Maharaj Ji, iar apoi Maharaji – „cel mai tânăr Mesia" – a organizat ramura occidentală a grupării. Liderul are o mare putere financiară și trăiește o viață luxoasă în Denver, Colorado (S.U.A.).

Doctrină

Este o grupare neohinduistă, care ignoră regimul castelor și ritualismul, având o poziție favorabilă emancipării femeii și o atitudine favorabilă față de Islam. Se menține, însă, credința în *avatar*-uri, precum și cultul personalității datorat față de *guru*. Condamnă, însă, orice fel de expunere rațională a credinței, preferând experiența religioasă mistică, în totală obediență față de lider.

Practici. Maharaji pretinde o nouă „cunoaștere" a energiei vitale din noi înșine, revelată prin experiența a 4 meditații: 1. la cuvântul „vibrație", 2. la lumină, 3. la muzica celestă și 4. la nectar. Inițiații trebuie să se alăture unui *ashram,* în care regulile sunt precise: renunțarea la bunurile personale, alimentația *vegan*, abstinența sexuală, eliminarea adicțiilor la alcool, tutun etc., ascultarea absolută față de lider.

În România, concepțiile și practicile acestei grupări, ca și ale celei precedente, influențează mult doctrina și manifestările grupărilor ezoterice autohtone, precum: M.I.S.A., E.L.T.A. și „Fiii Luminii".

V.5.1.8. *Sathya Sai Baba*

Este o nouă mișcare religioasă apărută în India, legată de numele întemeietorului ei. Pe numele său adevărat Ratnakaran Sathyanarayan Raju, Sathya Sai Baba (1926-2011) a pretins a fi reîncarnarea unui lider spiritual local, Sai Baba din Shirdi, un sincretist care urmărea o conciliere între hinduism și islam, decedat în 1918. Sathya Sai Baba a câștigat o imensă popularitate prin capacitățile sale oculte: clarviziune, telepatie, telekinezie, materializări de obiecte, vindecări miraculoase etc. Milioanele de adepți îi conferă curajul de a afirma, succesiv, că în el s-au reîncarnat, de fapt, atât divinități indiene (Shiva și Shakti), cât și Iisus Hristos, prezentându-și gruparea drept „sinteza tuturor religiilor".

Doctrina mișcării este sincretică, pornind, evident, de la baza hinduistă a Divinității panteiste Brahman, atotprezentă, în chip spiritual, în fiecare ființă sau lucru. Acceptă toate religiile, în măsura în care-și promovează teza privind reconversia acestora în propria religie. Soluția falsului ecumenism rezidă în negarea oricărei formulări raționale în materie de credință, preferându-se experiența trăirii religioase condusă de maestrul spiritual.

Practicile sunt asemănătoare celorlalte mișcări neohinduiste: meditații, yoga, purificarea *chakrelor*, dar și ocultisme, dovedite adeseori ca fiind simple escrocherii. În plus, liderul și-a folosit influența pentru a forța pe unii adepți să întrețină relații homosexuale cu el.

În România, s-a semnalat deschiderea la București a unei filiale a mișcării, intitulată: Centrul de studii și cercetări spirituale Sai Baba.

V.5.2. Misiunea ortodoxă în fața prozelitismului grupărilor de proveniență orientală

În vederea asumării unei reacții misionare adecvate, s-ar impune corecta apreciere a motivelor și dimensiunii expansiunii curentelor orientale în spațiul creștin secularizat, tratarea cu celeritate, în cateheze, predici, dialoguri culturale și de tineret, a conținutului doctrinelor orientale, cu priză la publicul ignorant, receptiv față de propagarea acestora în mass-media.

De asemenea, față de pseudo-spiritualitatea ezoterică orientală și supunerea oarbă față de un guru, Ortodoxia propune adevărata trăire în Hristos și îndrumarea vieții de către duhovnicul păstor de suflete. Din păcate, majoritatea celor ce se raliază mișcărilor orientale nu ajung să cunoască frumusețea, pacea și echilibrul comunității ortodoxe. Este o responsabilitate majoră faptul de a face cunoscută devenirea spirituală propusă de Ortodoxie. Preoții au obligația de a trata acest subiect cu maximă responsabilitate, în cadrul pastorației individuale și la scaunul duhovniciei (mulți dintre adepții și simpatizanții unor mișcări orientale continuă să se considere aparținători la credința ortodoxă, ba chiar într-o formă „evoluată").

Nu ar fi lipsită de interes înființarea unei structuri guvernamentale menite să supravegheze activitatea noilor mișcări religioase, așa cum există deja în alte țări europene (Elveția, Germania etc.) mai cu seamă implicările lor în sfera serviciilor sociale, asupra cărora planează suspiciunea de prozelitism.

Bibliografie: Pr. Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase,* Ed. Lumen, Iași, 2009; Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, Ed. Gnosis, București, 1996; Diac. Petre I. David, *Invazia sectelor*, vol. 2, Constanța, 1999; Claudiu Dumea, *Religii, Biserici, secte, privite din perspectivă catolică,* Ed. Sapientia, Iași, 2002; Michael Fuss, *Rethinking New Religious Movements,* Pontifical Gregorian University, Roma, 1998; Jean-François Mayer, *Sectele. Neconformisme creștine și noi religii,* trad. Ruxana Pintea, Ed. Enciclopedică, București, ²1998; Pr. David Pestroiu, „Activitatea noilor mișcări religioase în București, astăzi. Analiză misiologică", în: *Epifania,* 19/ decembrie 2011 – februarie 2012, Iași, pp. 127-133; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism,* Ed. Trinitas, Iași, 2000; Pr. Gh. Petraru, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România,* Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Jean Vernette, *Sectele,* Ed. Meridiane, București, 1996; Bryan Wilson, Jamie Cresswell, *New Religious Movements. Challenge and Response,* Routledge, Londra/New York, 1999.

V.6. Ocultism: satanism, vrăjitorie, practici pseudo-medicale

V.6.1. Ocultismul

V.6.1.1. *Ce este ocultismul?*

Ocultismul reprezintă ansamblul manifestărilor desfășurate sub influență satanică, cu scopul realizării unor fapte miraculoase, în urma unor activități secrete, a căror cunoaștere este rezervată exclusiv celor inițiați.

Manifestările oculte au suscitat un interes enorm din partea oamenilor, din cele mai vechi timpuri. S-a încercat, dintotdeauna, rezolvarea unor chestiuni existențiale, printre care: influențarea voii lui Dumnezeu, determinarea coordonatelor propriei vieți în viitor și emanciparea lor, cunoașterea realităților privind evenimentele cosmice, trecute, prezente și viitoare. De la casele regale și clasele sacerdotale și până la oamenii simpli, s-a putut observa până astăzi o adevărată frenezie în ceea ce privește apelarea la ocultism pentru soluționarea acestor probleme.

V.6.1.2. *Motivele teologice ale condamnării ocultismului*

În primul rând, trebuie subliniat faptul că ocultismul are drept suport al acțiunilor sale forța malefică a vrăjmașului diavol, deși reclamă o lucrare benefică. Faptul acesta este evidențiat foarte bine de Sf. Apostol Pavel care arată că „însuși Satana ia chip de înger al luminii" (*2 Corinteni* 11, 14).

În al doilea rând, ca o circumstanță agravantă a motivului anterior, ocultismul este beneficiarul unei foarte mari ofensive a disimulării, care încearcă în mod disperat să-l salveze de oprobiul binemeritat la care îl supune teologia.

Pe filiera amplă a rătăcirilor pe care curentul New Age le consideră *emancipări*, asistăm la împlinirea actuală a profeției lui Isaia: „Vai de cei ce zic răului bine și binelui rău; care numesc lumina întuneric și întunericul lumină; care socotesc amarul dulce și dulcele amar!" (*Isaia* 5, 20).

Pretinsa folosire a *harului* de către practicanții ocultismului este condamnabilă. În actele magice, clarviziuni, ghicitorie, bioenergii și terapii „alternative" nu lucrează sub nicio formă harul dumnezeiesc, ci forța diavolească, ascunsă uneori sub pojghița fragilă a unor aparente stări de bine sau rezolvări ale unor probleme curente.

După instalarea energiei negative, răul își face simțită lucrarea, chiar dacă, pentru început, se induce senzația unui bine conjunctural. Așa se explică și larghețea cu care vrăjitorii și ghicitorii induc în eroare pe cei naivi, manevrându-le în față obiecte sfinte: icoane, lumânări, tămâie,

agheasmă sau solicitându-le post, rugăciune, spovedanie și împărtășanie, ca necesități obligatorii pentru împlinirea ritualului ocult.

V.6.1.3. *Respingerea ocultismului, cu temeiuri în Revelația divină*

În Pentateuh, unde este definită cu strictețe Legea morală a Vechiului Testament, găsim două pasaje care se referă la practicile oculte și necesitatea condamnării lor: 1. „Întru tine să nu se afle nimeni care să-și treacă fiul sau fiica prin foc, niciunul care vestește prevestind, niciun prezicător sau ghicitor sau vrăjitor sau vreunul care descântă farmece sau care cheamă spirite sau care citește minunățiile sau care vorbește cu morții. Căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea..." (*Deuteronomul* 18, 10-11) și 2. „Să nu descântați, nici în zborul păsărilor să ghiciți... Să nu alergați la cei ce cheamă morții, pe la vrăjitori să nu umblați, fiindcă ei vă întinează..." (*Leviticul* 19, 26, 31).

Cu toate aceste interdicții clare și categorice, găsim în Vechiul Testament și exemple de încălcare a voii lui Dumnezeu, cel mai elocvent fiind cel al regelui Saul, care solicită vrăjitoarei din Endor să-i cheme duhul lui Samuel pentru a afla de dinainte rezultatul luptei de la Ghilboa. Episodul, descris în capitolul 28 al primei cărți a *Regilor*, comportă un interes deosebit din partea cercetătorilor, existând trei variante de interpretare a ritualului ocult: 1. vrăjitoarea se comportă ca un medium-ventriloc, imitând vocea lui Samuel; 2. un diavol ia chipul lui Samuel, îngrozind-o chiar și pe vrăjitoare; 3. prin îngăduința lui Dumnezeu, Samuel însuși se arată, fapt care ar explica mustrările aspre aruncate asupra lui Saul. Oricum, potrivit cărții *1 Paralipomena*, 10, 13-14, Saul a murit „întru fărădelegile lui... după cuvântul Domnului, pe care el nu l-a păzit, atunci când el, Saul, a întrebat-o pe cea care cheamă morții să-i caute răspuns și când i-a răspuns profetul Samuel... și nu pe Domnul l-a căutat...".

Legea lui Moise nu prevedea doar restricții cu privire la practicile oculte, ci impunea și pedepsirea prin ucidere cu pietre, atât a celor care săvârșeau aceste fărădelegi, cât și a solicitanților lor (*Ieșirea* 22, 18; *Leviticul* 20, 27). Pe lângă cazul morții lui Saul, mai cunoaștem condamnarea

regelui Manase la exilul babilonic (*2 Paralipomena* 33, 6-11), distrugerea cetății Ierusalimului (*Ieremia* 14, 14-16), a cetății Ninive (*Naum* 3, 4), precum și a Babilonului (*Isaia* 47, 12-14) – toate acestea având ca motiv esențial, alături de alte nelegiuiri, practicarea ocultismului.

Tot în *Vechiul Testament* asistăm la dese interacțiuni între poporul ales și neamurile păgâne, cazuri în care se poate observa cum Dumnezeu îi ridiculizează pe practicanții ocultismului, prezenți în număr mare, mai cu seamă pe lângă curțile regale ale respectivelor popoare. Faraonul Egiptului practica ghicitul într-o cupă specială, amintită în istorisirea lui Iosif și a fraților săi. O primă întâlnire cu vrăjitorii Egiptului o găsim în timpul lui Moise, aceștia reușind, cu puterea demonică, să repete și ei primele două plăgi trimise de Dumnezeu, dar nemaiputând face nimic pe parcursul desfășurării celorlalte opt (cf. *Ieșire* 7, 22; 8, 7, 18-19).

Chemat de Balac, regele Moabului, să-i blesteme pe israeliți, vrăjitorul păgân Balaam îi binecuvântează pe aceștia de trei ori, din porunca lui Dumnezeu, indicând, în mod profetic, nașterea lui Mesia din neamul evreilor (cf. *Numerii,* cap. 23-24).

Vrăjitorii, magii și descântătorii caldei sunt neputincioși în a reproduce și a tâlcui visele regelui Nabucodonosor (cf. *Daniel* 2, 2); singur Daniel, cu putere de la Dumnezeu, face acest lucru, primind mai apoi titulatura de „mai-mare al descântătorilor" (cf. *Daniel* 4, 9).

În *Noul Testament*, prezența unor forme de ocultism se arată diferențiat în relatările despre activitatea Mântuitorului nostru Iisus Hristos (din cele patru Evanghelii) și cele despre activitatea Apostolilor (din *Faptele Apostolilor* și *Epistole*).

Un prim episod interesant, legat de practicile oculte, menționat în Noul Testament, se consemnează cu prilejul Nașterii lui Iisus, când Acesta primește darurile aduse de cei trei magi din răsărit, călăuziți de stea. Vocile unanime ale astrologilor de astăzi se unesc în a încerca să demonstreze că demersurile lor ritualice sunt pe deplin justificate, prin faptul de a fi următorii magilor biblici. Acest lucru nu este adevărat: magii – înțelepți, poate preoți, cel mai probabil, persani – sunt un simbol al universalității mântuirii aduse prin întruparea lui Hristos, iar steaua

arată participarea întregului cosmos la acest proces de transformare, de redefinire pentru veșnicie.

Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu Se confruntă fățiș cu diavolul. Conștient de gravitatea faptului de a-L ispiti pe Dumnezeu, Satana I se arată personal, nu prin interpuși. Interdicțiile severe privind practicile oculte la poporul evreu, coroborate cu arealul misionar limitat de Hristos la spațiul teritorial al Palestinei, fac ca Evangheliile să nu consemneze vreo întâlnire a Domnului cu vrăjitori. Lupta Sa directă cu diavolul continuă, însă, pe toată durata activității Sale pământești, eliberându-i pe cei posedați de duhuri necurate. Aceste fapte minunate Îi vor atrage, însă, etichetări nedrepte din partea fariseilor, care, negându-I puterea dumnezeiască, vor exclama: „Acesta nu-i scoate pe demoni decât cu Beelzebul, căpetenia demonilor" (*Matei* 12, 24), prilejuindu-I Domnului să arate răspicat: „Eu îi scot pe demoni cu Duhul lui Dumnezeu" (*Matei* 12, 28).

Transmis Apostolilor, același Duh al lui Dumnezeu îi va face pe aceștia să iasă biruitori în lupta cu necuratul diavol și uneltele lui. O primă confruntare se iscă în clipa întâlnirii cu Simon Magul. Propunerea acestuia de a cumpăra harul cu bani este mai mult decât o simplă ispită; ea pune acut problema echivalării lucrării lui Dumnezeu, exprimată de puterea sacerdotală a apostolilor, cu lucrarea acelui vrăjitor, care-și dorea o îmbunătățire a „performanțelor" sale demonice. Iată de ce, până astăzi, slujitorii bisericești se confruntă cu un tip special de demonism, numit simonie.

În Filipi, o găsim pe una dintre predecesoarele „Uraniilor" noastre de astăzi: slujnica ghicitoare, numită și „pitonisă", sau având „duh pitonicesc". Aceasta „le aducea stăpânilor ei mult câștig" (*Faptele Apostolilor* 16, 16). Faptul ne duce cu gândul la situația jenantă din zilele noastre, când suntem inundați în presă, la televizor și chiar pe internet de predicții astrologice, care aduc bani frumoși, faimă, publicitate și vânzări rapide celor ce le găzduiesc.

Opoziția față de credința cea adevărată îl va costa vederea pe Elimas, vrăjitor și profet mincinos din anturajul guvernatorului Sergius Paulus din Pafos, Cipru. De altfel, Apostolii rămân fideli poruncii dumnezeiești

de respingere categorică a oricărei lucrări demonice. Sfântul Pavel vorbește chiar despre o luptă „împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri" (*Efeseni* 6, 12). Iar sentința *Apocalipsei* este categorică: „Afară câinii și vrăjitorii și desfrânații și ucigașii și închinătorii la idoli și toți cei ce iubesc și lucrează minciuna!" (*Apocalipsa* 22, 15).

În sprijinul demersului nostru, putem aduce și temeiuri numeroase din Sfânta Tradiție. Sfinții Părinți au condamnat în operele lor practicile oculte, asimilându-le ritualisticii păgâne pe care o combăteau în apologiile lor. Ei constatau că, în paralel cu învățătura creștină, exista tendința perpetuării unor forme de magie, rămase din păgânism, care reprezentau adevărate tentații pentru creștini, mai ales în ceea ce privește ghicirea celor viitoare. Desigur, creștinii fuseseră avertizați încă din primul secol de apariția profeților mincinoși (cf. *1 Ioan* 4, 1).

Însă forța demonică persista atunci, ca și astăzi, prelungindu-se în diferite forme și adaptându-se celor mai diverse situații. Nu ne mirăm, așadar, că Sfinții Părinți condamnă cu fermitate vrăjitoria, atât prin legislații sinodale (*Canonul 24* Ancira, *Canonul 36* Laodiceea, *Canonul 61* și *Canonul 65* Trulan), cât și prin canoane particulare (*Canoanele 7, 8, 65, 72* și *83* ale Sf. Vasile cel Mare, *Canonul 3* al Sf. Grigorie de Nyssa, *Canonul 2* al Sf. Ioan Postitorul). Aceste canoane condamnă o serie largă de practici oculte, precum: magia, vrăjitoria, ghicitoria, farmecele, descântecele, portul amuletelor, astrologia etc., iar interdicțiile canonice penitențiale în privința lor sunt dintre cele mai aspre. Aceste manifestări sunt asemănate uciderii sau desfrâului contra firii, fiindule aplicate epitimii ce merg până la 20 de ani de oprire de la Sfânta Împărtășanie și chiar 30 de ani, în cazul fermecătorilor. În cazul clericilor dovediți ca vinovați, sentința ce se impune cu necesitate este caterisirea. Au existat, însă, în istoria Bisericii, și cazuri de întoarcere profundă la Hristos, cu căință sinceră și îndreptarea vieții, cum a fost, de exemplu, Sf. Ciprian de Antiohia, convertit de către Sf. Iustina Fecioara, ajuns episcop și apoi martirizat din porunca lui Deciu, la mijlocul secolului al III-lea creștin.

V.6.1.4. *Practicile diavoleşti oculte*

1. Satanismul, cu ritualuri oculte, demonice, precum cele practicate în cimitire sau în templele neopăgâne şi masonice, combinate cu consum de alcool şi droguri, muzică, dans, filme cu mesaje subliminale.

2. Vrăjitoria şi magia, cu toate formele lor: farmece, descântece, legări şi dezlegări de cununii, „făcături de soartă" etc. Puterea demonică pune stăpânire pe oameni, dominându-l atât pe practicant, cât şi pe cel asupra căruia sunt îndreptate vrăjile, dacă nu este întărit în credinţă, har şi fapte bune. Tot aici se încadrează pretinsa cunoaştere şi influenţare a ceea ce se numeşte „destin", „soartă", „karma", atât la nivel personal (prin ghicit în palmă, în cărţi, bobi, zaruri, cafea sau ghioc, astrologie, horoscoape, precum şi orice alte practici similare), cât şi la nivel mondial (predicţii politice, economice, militare, ale cataclismelor naturale etc. Ex.: Nostradamus, Hâncu).

3. Practici pseudo-medicale: bioenergie, clarviziune, radiestezie, reiki, alte „comunicări" de natură „spirituală": spiritism, necromanţie, telepatie, telekinezie, levitaţie, psihometrie, moniţie, premoniţie etc.

V.6.2. Satanismul

V.6.2.1. *Istoric şi caracteristici*

Satanismul este un termen generic pentru grupările care promovează ideologii şi credinţe bazate pe admiraţia faţă de Satan. Cercetătorii consideră că satanismul face parte din familia grupărilor magice, alături de vrăjitorie, neopăgânism şi Voodoo, definindu-se în antiteză cu creştinismul. Originile satanismului sunt legate de diferite curente eretice care s-au manifestat la începuturile creştinismului. Sectele gnostice îl preamăreau pe Satan deoarece i-a descoperit lui Adam gnoza, adică cunoaşterea binelui şi a răului şi l-a ajutat să se revolte împotriva unui creator gelos. Această „cunoaştere secretă" care s-a transmis peste veacuri i-a „luminat" pe toţi cei care au vrut să pretindă că ei sunt dumnezei.

La rândul lor, sectele maniheiste din primele veacuri ale creștinismului l-au ridicat pe Satan la rang de divinitate, ca fiind principiul precosmic, necreat și atotputernic din care a ieșit universul. Cultul propriu-zis al satanei a fost practicat în primele veacuri creștine de secta mesalienilor, iar mai târziu de secte luciferiene. Închinarea la Satana sau posedarea au fost capete de acuzare în procesele de vrăjitorie din Europa Apuseană în secolele XVI-XVII. Scriitori ca Byron, Shelly sau Lermontov, Baudelaire, Hugo au preamărit pe Satana în operele lor. La fel au făcut și existențialiști ca Gide, Sartre sau Camus. Există o legătură strânsă între satanism și masonerie, așa cum se arată în lucrările de specialitate.

Fondatorul satanismului modern este Aleister Crowley (1875-1947), francmason și membru al Ordo Templi Orientis. Acesta și-a construit un sistem ocult propriu, bazat pe dictonul *Fă ceea ce vrei, aceasta este toată legea*. Pentru el, Absolutul este instinctul biologic descătușat, care trebuie lăsat să savureze, fără nicio restricție, plăcerile vieții. Prin ritualuri compuse din practici sexuale aberante și jertfe sângeroase, Aleister Crowley își propunea să-și aservească energiile secrete ale cosmosului, să-și depășească condiția, iar în final să experimenteze propria natură divină. Principiul divin întruchipat de el este tocmai Satan, motiv pentru care religia sa poate fi caracterizată ca panteism satanist.

Între grupările sataniste mai cunoscute se numără: Prima Biserică a lui Satan (First Church of Satan) fondată în 1966 de Anton Szandor La Vey. La Vey predică un individualism radical, unde Satan apare ca cel care îl ajută pe om să se elibereze de toate restricțiile artificial impuse și să respingă ideologiile care condamnă plăcerile de orice fel. Ritualurile practicate sunt relativ simple în comparație cu cele ale altor grupări sataniste și cuprind elemente răstălmăcite din misa catolică. Templul lui Set (Temple of Set) este o organizație satanistă desprinsă din „Biserica" lui La Vey, sub conducerea lui Michael Aquino (fost general-colonel al armatei americane și consilier al președintelui Reagan). Acesta pretindea că Satan i s-a descoperit ca Set, veche divinitate a Panteonului egiptean. Michael Aquino a menținut, cu mici modificări, cele cinci grade de inițiere din Organizația lui La Vey: satanist, magician, sacerdot al lui

Mendes, magistru, mag, și i-a adăugat un al șaselea, respectiv mag ipsissimus. Set nu a creat lumea, ci doar ființa cea mai evoluată în procesul de dezvoltare a conștiinței. Rolul lui constă în faptul că i-a adus omului lumina cunoașterii, respectiv de a fi separat de creație și de a putea urma o cale aleasă de el însuși.

V.6.2.2. *Tipologii sataniste*

Ritualurile sataniste presupun depunerea unui jurământ de slujire lui Satan, de denigrare și luptă împotriva lui Dumnezeu. Cinstirea lui Satan este asociată cu consumul excesiv de alcool și droguri, jertfirea unor animale, practicarea sexului în grup și invocarea spiritelor malefice. Adepții cred în puterea răului, de aici comportamentul lor preponderent antisocial, agresivitatea mergând până la sinucidere și crimă. Ritualurile cuprind sacrificii de animale, îndeosebi câini sau pisici. Ritualul de inițiere presupune tatuarea pe mâni și pe corp cu însemne specifice, lepădarea de Hristos, urinarea pe cruce, jurăminte prin care afirmă că nu se vor mai întoarce niciodată la credința creștină. Liturghia neagră face parte din practica rituală a oricărei grupări sataniste. Ea este inversiunea ritualului creștin, mai precis a misei catolice. În cadrul acestui ritual au loc sacrificii de animale sau vătămări corporale grave, torturi, violuri ritualice.

Simbolurile sataniste sunt în special pentagrama cu chipul stilizat al fiarei care reprezintă stăpânirea lui Satan peste întreaga lume. Tatuajele sunt de regulă figuri din mitologia greacă, capete de țap, pantera, crucea întoarsă (însemn roman care simbolizează înfrângerea credinței creștine), cranii, oase de mort dispuse sub forma crucii. Sataniștii cred că Satan folosește membrele din față ale animalelor pentru a merge pe pământ și, de aceea, practică mutilarea animalelor. Pericolul grupărilor sataniste constă în îndemnurile la dezordine socială, consumul de droguri și alcool, uciderea, sinuciderea, vandalismul, ura rasială, practici oculte.

Sataniștii utilizează drogurile ca pe o șansă de a fi altcineva, de a-L nega pe Dumnezeu cu un curaj nebun, de a face din rău un dumnezeu. Și în antichitate se foloseau anumite substanțe înainte de practicarea unor

ritualuri oculte. Satanismul se manifestă, de asemenea, mascat prin intermediul filmelor horror, unde răul este prezentat ca o realitate imediată, care îngrozește prin apariția sa. Mesajul filmelor de acest gen este că răul nu se corectează, ci se pedepsește, se zdrobește. Personajul pozitiv este cel care distruge, pulverizează practic personajul negativ. Mulți tineri și chiar copii sunt dependenți de acest tip de filme, care ajunge să-i transforme și pe ei în „ființe horror", ființe care încearcă să-și împroprieze modalitatea de acțiune a răului și să o afirme ca atare în societate. În ultimii ani, în Statele Unite au fost semnalate mai multe incidente tragice în care copii sau tineri au intrat în magazine, școli și au ucis zeci de persoane.

O parte a muzicii rock este un vehicul prin care se transmit idei sataniste. Rock-ul este un tip de muzică ce exprimă cel mai bine angoasele sufletești, descătușarea sentimentelor, refularea. Răcnetele care se aud la concertele rock par să vină dintr-un inconștient colectiv care se dezlănțuie cu toată energia de care este capabil. Este important de știut că muzica rock provine din cultura africană și are legături strânse cu șamanismul și animismul. Muzica rock conține adesea încurajări pentru ieșirea din viața comună și situarea într-un plan teribilist al existenței. Satanismul în muzica rock este frecvent, dacă avem în vedere că numele unor formații de muzică rock conțin aluzii sataniste (ex. celebra formație AC/DC este prescurtarea de la „anti christ/death to christ "); interpreții șochează prin vestimentație și obiecte ciudate (cruci întoarse, microfoane din oase umane), mulți dintre ei fiind practicanți sau admiratori ai ocultismului. De exemplu, întemeietorul celebrei formații Led Zeppelin avea un cult pentru Aleister Crowely, a cărui casă din Scoția a cumpărat-o, iar piesele pe care le interpretează incită la violență în societate și la ură față de creștinism.

În România satanismul a pătruns după 1990, prin Ungaria și Basarabia. Semne ale prezenței grupărilor sataniste sunt vizibile în vandalizarea cimitirelor, sacrificarea rituală de animale, în special pisici, și, în ultima vreme, chiar crime abominabile. Din 1999 există și un site al Bisericii sataniste din România. Satanismul în România ține mai degrabă de teribilismul vârstei, decât de o credință acceptată în mod conștient. Este o formă de protest, chiar inconștient la adresa societății sau o dorință de imitare

a societății apusene, a unor tendințe, care înainte de 1989 nu se puteau afirma. Primul caz de suicid satanist în România s-a înregistrat în 1995 în Brănești, lângă București.

Bibliografie: Pr. Nicolae Achimescu, *Noile mișcări religioase*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și noile mișcări religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009; Diac. Petre I. David, *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* vol. 1-3, București, Constanța, 1997-2000; Massimo Introvigne, *Enquete sur le satanisme. Satanistes et antisatanistes du XVII^e a nos jours*, Ed. Dervy, Paris, 1994; Emil Jurcan, *Satanismul în cadrul ocultismului. O analiză creștină*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008; James Lewis, *Satanism Today, An Encyclopedia of Religion, Folklore and Popular Culture*, ABC-CLIO Incorporated, 2001; Edward Moody, „Magical Therapy: An Antropological Investigation of Contemporary Satanism", în vol. Lorne Dawson (ed.), C*ults in Context: Readings in the Study of the New Religious Movements*, Canadian Scholars' Press, 1996, pp. 287-312; James Richardson (ed.), *Satanism*, New York, 1991.

V.6.3. Magia și vrăjitoria

V.6.3.1. *Delimitări conceptuale*

Descrisă ca stare de robie spirituală, magia este, potrivit Părintelui Dumitru Stăniloae, „o cale comodă, pentru că nu cere niciun efort moral, dar tocmai de aceea e o pantă pe care omul se rostogolește de la demnitatea de ființă liberă și spirituală". Este una dintre formele prin care posesia demonică s-a perpetuat până astăzi, continuând înșelarea prin forme noi, hibridizate, extrem de agresive și contagioase. De aceea, Biserica are, la adresa ei, o atitudine combativă, cu mijloace proprii, duhovnicești, acționând diferențiat și etapizat, pentru obținerea țelurilor ei: întoarcerea celor rătăciți și transpunerea lor pe calea mântuirii.

Deși magia și vrăjitoria acoperă același domeniu ocult, fiind foarte asemănătoare în privința conținutului, se deosebesc în formă: magia este considerată o „știință", rezervată celor „inițiați", cu „studii" de specialitate, în timp ce vrăjitoria este practicată de persoane cu o pregătire modestă, fără pretenții de științificitate.

Dacă în trecut se știa limpede că vrăjitoria este demonică, astăzi avem de-a face, invariabil, numai cu practicanți de „magie albă". Printr-un artificiu de efect, se decelează *magia albă*, „pură", „nevinovată", ba chiar „binefăcătoare", prin opoziție cu *magia neagră*, înfricoșătoare și malefică, despre care nu se mai vorbește aproape deloc, fiind, practic, o noțiune fără fond. Căci toți practicanții magiei au trecut în zona „albă", luptându-se cu un „negru" imaginar, ale cărui coordonate doar se intuiesc, drept consecințe ale acțiunii răului în lume. Prin urmare, dacă în trecut vrăjitoarele se adunau noaptea, la bălți sau prin cimitire, pentru ritualurile oculte, astăzi le găsim la Stonehenge, Himalaya, Tibet, piramidele egiptene, Cuzco, piramidele aztece, iar în România la Peștera Ialomicioarei, Kogaion sau Omu, unde pretind că „se încarcă" în spirale de energie universală. Lucrarea diavolească a rămas, însă, aceeași, iar magia, cu toate eforturile ei de a ne convinge că poate fi și „albă", rămâne la fel de întunecată ca întotdeauna. Așadar, orice magie este *neagră*, fiind săvârșită cu puterea vrăjmașului, și se deosebește radical de lucrarea harului prin semne și minuni, în Biserică, aceasta din urmă nefiind nicidecum magică, ci rezultantă a exprimării vizibile a puterii lui Dumnezeu, invocată prin rugăciune.

Susținerea manifestărilor oculte de către mișcarea New Age

Contextul socio-cultural al epocii în care trăim, postmodernitatea, are un rol determinant în definirea unui sistem mult mai complex, cu evidente tendințe sincretice, numit de cercetători New Age. Sub paravanul acestui curent ideologic planetar, se ascund și cele mai perfide forme ale ocultismului demonic din zilele noastre, adesea atent disimulate sub masca propășirii binelui. Este vorba, însă, despre o teribilă înșelare, întrucât acest „bine" este privit unilateral și egoist, ascunzând, de fapt, fața opusă a răului. Din păcate, cei mai afectați sunt copiii și adolescenții, asupra sufletelor cărora se acționează în mod deliberat distructiv, prin produse de

market pseudo-cultural. Pericolul enorm al acestor agresări psihotice asupra personalității în formare a celor mici constă tocmai în inversarea valorilor, ajungându-se la o glorificare a ocultismului, folosit ca mijloc și scop în devenirea individuală. Chiar dacă Binele învinge întotdeauna Răul, nu se face nicio referire la acțiunea proniatoare a lui Dumnezeu, Acesta fiind înlocuit cu „Omul" – în cel mai pur stil new-age-ist.

Încă din start, sistemul pseudo-religios New Age s-a autodefinit prin raportare directă la astrologie, afirmând pătrunderea omenirii într-o nouă epocă, pusă sub stindardul semnului zodiacal al Vărsătorului. De aici, o isterie generală pentru punerea în valoare a prezicerilor realizate prin toate mijloacele demonice posibile: horoscoape (cu variante: chinezesc, indian, japonez etc.), ghicit (tarot, chiromanție, dat în bobi, urmele de zaț în ceașca de cafea etc.). Au apărut celebrii „clarvăzători", care pretind că pot realiza comunicări de tip spiritist și necromant, s-au dezvoltat așa-numitele „terapii medicale alternative", care urmăresc promovarea unei noi politici medicale, bazată în special pe utilizarea bioenergiilor – înșelări de ultimă oră, care profită de disperarea celor aflați în suferință. Toate acestea se petrec în afara Bisericii, căreia i se neagă rolul mântuitor, recunoscându-i-se, cel mult, funcția de păstrătoare a unor tradiții etno-culturale, considerate, din start, depășite.

Una dintre formele cele mai periculoase ale ocultismului dezvoltat pe filiera New Age este cel practicat de francmasonerie. Ritualurile masonice, secretul lor și fatalismul amenințărilor privind divulgarea lui sunt deja de notorietate, la fel cum este și afirmarea credinței în Marele Arhitect al Universului, o denumire care ascunde, de fapt, tot o închinare la diavol, după cum arată și reprezentările lui din templele masonice. Țelul propus – acela de a cuceri puterea pământească (politică, economică, militară și chiar religioasă) – este, el însuși, satanic. Satana este cel ce Îl ispitea pe Hristos cu măririle deșarte ale acestei lumi, în timp ce El a propovăduit aducerea lumii sub stăpânirea lui Dumnezeu și orientarea ei către împărăția cerurilor.

V.6.3.2. *Ocultism și folclor*

Așa cum am mai arătat, în România continuă să existe, mai cu seamă în mediul rural, dar și la periferia unor așezări urbane, practicanți ai

magiei de sorginte populară, moștenită pe filonul etosului românesc, ca o consecință a simbiozei dintre daci și romani. Formarea poporului român ca popor creștin a avut ca particularitate păstrarea unor obiceiuri și practici păgâne, rămase adânc înrădăcinate în conștiința populară, unde și-au făcut loc ca tradiții pseudo-religioase și s-au transmis prin viu grai până astăzi. Evident, transmiterea orală ne indică în mod clar caracterul folcloric al acestor manifestări. În contextul cercetării noastre, avem datoria de a le menționa, atrăgând atenția asupra demonismului lor implicit.

1. *Vrăjitoria* lucrează, mai ales, asupra momentelor „marilor treceri" prin viață: nașterea (ursita și ursitoarele), căsătoria (farmece, descântece, „legări" și „dezlegări" de cununii, rituri legate de nuntă), moartea (rituri ale înmormântării, dar și vraja cu lucruri de la morți, mitul strigoilor). Pe cât sunt de înșelătoare, pe atât sunt de periculoase mai ales acele descântece care urmăresc progresul material imediat (de pildă, abundența laptelui la vite).

2. *Ghicitoria* îmbracă forme diverse, de la horoscoapele populare (gromovnice – care dau referiri atât la caracterele umane, cât și la mersul vremurilor, anotimpurilor și condițiilor climaterice), până la formele de ghicit clasice: în bobi, în palmă etc.

3. *Superstițiile* subminează credința creștină și o prelucrează într-un destin fatal, condiționat de întâmplări curente;

4. *Interpretarea viselor* – considerate neapărat premonitoare, descifrabile după un algoritm general valabil.

Toate acestea sunt practici neopăgâne cu un demonism implicit pe care Biserica creștină le respinge cu fermitate.

Preotul trebuie să condamne cu fermitate toate aceste practici, aplicând măsurile canonice care se impun. Este cunoscut faptul că, speculând apetența spre tradiționalismul exagerat a unor slujitori, se ajunge să primeze folclorul, în detrimentul rânduielii bisericești stabilite de Sfinții Părinți. De aceea, este bine să se analizeze cu atenție viața spirituală a credincioșilor, aplicând, acolo unde este cazul, epitimii corespunzătoare, punând în valoare statura moral-duhovnicească a păstorului de suflete, în calitate de conducător al turmei încredințate spre mântuire.

V.6.3.3. *Ocultism sacerdotal – o practică condamnabilă a unor slujitori*

Există în Biserică, din păcate, o categorie de slujitori lipsiți de vocație, care caută să înlocuiască aplecarea spre studiul Scripturii și Părinților, precum și trăirea unei vieți duhovnicești, în deplină moralitate și respect față de rânduielile eclesiastice, cu o preoție axată pe cultivarea unor tradiții folclorice sau tributară arghirofiliei. Atunci când vectorul credinței lipsește, este ușor de înțeles că demonismul își face loc, transformând slujitorii lui Dumnezeu în slujitori ai Mamonei. Abaterile privind transmiterea și lucrarea harului dumnezeiesc sfințitor conduc spre două tipuri grave de consecințe: 1. ineficacitatea slujirii, atunci când ritualul se încalcă în mod abuziv și, mai grav, 2. o slujire în sens negativ, cunoscută sub numele de vrajă sau magie cu cele sfinte.

1. În primul caz, nu legăm sub nicio formă eficiența transmiterii harului de personalitatea sacerdotului, ci o condiționăm de exprimarea respectului față de Revelație, ca și față de întregul ansamblu de norme morale, canonice și liturgice tezaurizat de Biserică. La acest capitol, cele mai cunoscute abateri întâlnite în practică sunt: adaptarea (folclorică) a rânduielilor de slujbe, mai cu seamă în privința Tainelor (suprimarea unor rugăciuni la nuntă și botez – de ex.: lepădările), încurajarea unor pomeniri și rugăciuni (acatiste) pentru răul aproapelui, pentru „soartă bună" (cu varianta new-age-istă: „karma"), pentru câștig material (loto, bingo, negoț etc.), pentru „legări" și „dezlegări" de cununii etc.

2. Magia cu cele sfinte subsumează o seamă de practici care indică spre o clară subjugare demonică a celui ce o săvârșește. Dintre acestea, remarcăm: „deschiderea cărții" – formă de ghicitorie (numită și *ghitie*, în fapt, escrocherie), Evanghelia devenind suport al prevestirilor de tot felul (a nu se confunda cu ritualul Maslului), promovarea unor metode de pedeapsă, de răzbunare (blesteme, rugăciuni pentru răul altuia, etc.), mediatizarea unor false minuni, în scopul atragerii naivilor (arătări „prevestitoare" în icoane, cruci, bușteni, stânci, legume, bălți, peșteri, păsări, animale sau chiar în calendare de perete). Comerțul cu obiecte „sfinte" (sfințitoare, tămăduitoare, deschizătoare de pântece, dătătoare de noroc sau ghinion, pământ sau apă sfințite, cărți, broșuri – Talismanul, Epistolia)

este o activitate condamnabilă, atunci când nu are drept suport credința, ci împlinirea „magică" a pretențiilor invocate, fiind vinovați atât preotul care încurajează această faptă, cât și credinciosul care o acceptă, făcându-se părtaș. Gravitatea tuturor acestor rătăciri este dublată de statura preotului, ca reprezentant al lui Dumnezeu. Când acesta se lansează în premoniții sau încurajează rezolvarea „magică" a unor cereri și acatiste, el, practic, Îl ispitește pe Dumnezeu.

Se cuvine să amintim și practicile abuzive privind ritualurile de exorcizare, precum Molitfele Sfântului Vasile și ale Sfântului Ioan. Sunt considerate exagerări atât abuzul, cât și refuzul în ceea ce privește săvârșirea lor.

Bibliografie: Sf. Nicodim Aghioritul, *Despre vrăjitorie,* trad. Ion Diaconescu, Ed. Sophia, București, 2003; Pr. Gheorghe Alexe, „Practici magice și combaterea lor: Magia și religia creștină", în: *Studii Teologice*, VI (1954) 7-8, pp. 439-457; John Ankerberg, John Weldon, *Realitatea despre astrologie,* trad. Florin Paladie, Ed. Agape, Făgăraș, 1996; Pr. Haralambie Cojocaru, „Legislația canonică a Bisericii Ortodoxe față de superstiții, magie, vrăjitorie și obscurantism. Combaterea magiei", în: *Studii Teologice*, I (1949), 5-6, pp. 333-341; Pr. Ioan Comăneci, *Puterea farmecelor, a vrăjilor și lucrările demonilor,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008; Pr. Gheorghe Drăgulin, *Împotriva farmecelor și a altor superstiții. Analiză teologică și mod de „dezlegare" a lor*, Ed. Proxima, București, 2004; Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale,* Ed. Humanitas, București, 2006; Pr. M. Iliescu, *Despre superstiții,* Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007; Pr. Emil Jurcan, *Satanismul în cadrul ocultismului. O analiză creștină,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009; Anca Manolache, „Cunoașterea ocultă – falsificare a cunoașterii adevărului", în: *Studii Teologice*, VI (1954), 3-4, pp. 174-188; Pr. Ovidiu Moceanu, *Visul și împărăția,* Ed. Egumenița, Galați, [2]2007; Pr. Radu Petre Mureșan, *Alternative spirituale în România,* Ed. Agnos, Sibiu, 2011; Pr. David Pestroiu, „Atitudinea Bisericii Ortodoxe față de manifestările oculte", în: *Glasul Bisericii,* 7-9/2008, pp. 268-278; Pr. D. Pestroiu, „Combaterea ocultismului în opera Sfântului Vasile cel Mare", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universității din București,* IX/2009, pp. 147-164; Pr. D. Pestroiu, „Ocultismul contemporan: expansiune și

disimulare", în vol. *Invazia non-valorilor într-o lume multimedia. Criza spirituală și discreditarea Sacrului,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, pp. 471-489; Pr. Petru Rezuș, „Superstițiile și combaterea lor", în: *Studii Teologice*, II (1950), 9-10, pp. 593-595; Pr. P. Rezuș, „Considerațiuni asupra originii și combaterii superstițiilor, obscurantismului, bigotismului, fanatismului și fatalismului", în: *Glasul Bisericii*, XII/1953, pp. 363-367; Părintele Rodion, *Oameni și demoni,* Ed. Schimbarea la Față, 1999; Pr. Liviu Stan, „Superstițiile și obscurantismul mistic", în: *Studii Teologice*, II (1950), 3-6, pp. 280-287; Pr. Dumitru Stăniloae, „Formele și cauzele falsului misticism. Domeniul magiei", în: *Studii Teologice*, IV (1952), 5-6, pp. 252-257; Diac. Emilian Vasilescu, „Religie, superstiție, ocultism, spiritism și teosofie", în: *Studii Teologice*, I (1949), 5-6, pp. 307-313.

V.6.4. Practici pseudo-medicale

V.6.4.1. *Medicina holistă New Age*

Apariția diverselor curente și mișcări de tip New Age în anii 1970-1980 a fost însoțită de un *boom* al practicilor de vindecare alternativă. Medicina New Age se pretinde a fi una holistă, globală, care pleacă de la ideea că omul nu se reduce doar la corpul său material, ci că posedă, de asemenea, un corp mai subtil, energetic. Oamenii se îmbolnăvesc atunci când fluxul de energie este blocat. Pentru îndepărtarea blocajelor, este nevoie să se apeleze la practici ca acupunctura, diverse forme de yoga, zen, reiki, shiatsu etc., care să ducă la fluidizarea energiei și la „intrarea în armonie" cu universul. Toate aceste practici se bazează pe conceptul New Age despre existența unei forțe vitale, care sprijină și susține viața, o forță care nu este vizibilă, măsurabilă sau explicabilă științific, ci este o energie „cosmică" sau „universală".

V.6.4.2. *Tehnica de vindecare Reiki*

Reiki este un termen care desemnează, în același timp, forța universală a vieții, cunoștința obținută din cunoașterea inițiatică a acestei forțe

și tehnicile referitoare la transmiterea acestei forțe. Adepții metodei reiki susțin că aceasta permite reechilibrarea fluxului de energie din organisme și lucruri, punând utilizatorul în contact direct cu energia naturală și dându-i puterea să o conserve. Activarea acestei energii permite, susțin ei, tratarea bolilor și a dezechilibrelor, fără a intra în conflict cu medicina clasică. Această „tehnică de vindecare", descoperită și dezvoltată de călugărul budist Mikao Usui (1865-1926), a fost introdusă în Occident de Hawayo Takata (1900-1980), o japoneză născută în Hawai. Aceasta a modificat istoria și principiile reiki pentru a le face mai accesibile în Occident. Din momentul în care a ajuns în Occident reiki, Takata s-a îmbogățit cu alte practici orientale în special ezoterice, îndepărtându-se și mai mult de sistemul descoperit de Mikao Usui. Astfel, se vorbește despre echilibrarea *chakrelor*, influența aurei, poziții speciale pentru tratarea anumitor boli, reguli pentru o alimentație sănătoasă, ghizii spirituali etc. În prezent, există aproximativ 30 de tipuri diferite de reiki, precum și multe subgrupe și ramuri.

Reiki nu se poate practica fără inițiere. Inițierea constă într-o serie de proceduri care au ca scop „acordarea celui inițiat la frecvențele energiei reiki", pentru ca acesta să o poată accesa și să o transmită mai departe, spre propriul corp (fizic și energetic) sau spre alte persoane, animale, plante, obiecte etc. Aceste proceduri constau într-o succesiune de gesturi dublate de imagini mentale, executate de maestru sau profesor, într-o ordine precisă. În cadrul reiki, există mai multe modalități de inițiere: inițiere în transmiterea energiei cu mâinile, inițiere în transmiterea energiei la distanță, inițiere în transmiterea energiei în timp, inițiere în folosirea simbolurilor. După „acordaje" evoluția studentului este individuală, el putând să acceadă la nivelele reiki, sub îndrumarea „Maestrului".

În ceea ce privește tratamente reiki, acestea sunt diferite de la o metodă reiki la alta. Cele mai folosite se referă la „vindecarea la distanță" care se practică folosind o fotografie a persoanei care are nevoie de vindecare. Atunci când practicantul „scanează" fotografia cu mâinile, percepe o senzație de rece în dreptul organului bolnav. De asemenea, în cursurile reiki se arată că poate fi trimisă energie și persoanelor decedate, pentru a le ajuta să găsească drumul spre lumină și pentru a le susține într-o posibilă

reincarnare. Reiki atrage mulți adepți prin faptul că nu are interdicții și, aparent, nu intră în contradicție cu nimic. Celor interesați li se promite că vor avea la îndemână o tehnică eficientă prin care se vor putea energiza, atât ei înșiși, cât și persoanele din jur, ceea ce le va aduce armonie și echilibru în viața de zi cu zi.

V.6.4.3. *Reiki și Ortodoxia*

Adepții reiki susțin că nu există nicio contradicție între această practică și credința creștină ortodoxă. Mai mult, maeștrii lor le recomandă participarea la slujbele Bisericii, spoveditul, rugăciunea, împărtășania, folosirea aghiasmei. Cu toate acestea, în practicile de vindecare alternativă, ca reiki, întâlnim învățături străine de ortodoxie. De exemplu, răul din viața cuiva este explicat exclusiv prin atacurile energetice care au fost îndreptate împotriva lui (farmece, atacuri psihice) sau prin legile karmice cărora li se supune. Vina nu mai este așadar în om, în păcatele lui, în îndepărtarea lui de Dumnezeu, ci în afara omului, în ceva străin de persoana lui. Numai cei „inițiați" pot identifica natura răului care atacă și numi aceștia pot aplica „tratamentul" corespunzător, deci Biserica nu mai are niciun rol, ea este doar remorca acestor „vindecători", o depozitară de energii care trebuie întrebuințate.

Cei care popularizează în țara noastră aceste practici încearcă să le prezinte desprinse din contextul religios din care provin. Ei încearcă să le înfățișeze la început ca pe niște tehnici de autovindecare și vindecare, după care, celor care se angrenează în practicarea lor, le sunt prezentate ca niște practici al căror scop este însănătoșirea sufletească, dobândirea unor puteri paranormale și apoi eliberarea spirituală. Abia după câțiva ani de practicare se întrevede puternicul substrat religios și ocult pe care se sprijină aceste mișcări sau curente. Mai mult, persoanele care practică reiki ajung să fie acaparate de maeștrii lor, îi privesc pe aceștia ca pe niște idoli, gândesc în anumite tipare, se exprimă într-un anumit limbaj – înțeles numai de ei, sau nici chiar de ei –, și se izolează de familie.

Nu se poate ignora faptul că, pentru omul contemporan, vindecarea este un subiect foarte important și că anumiți oameni sunt entuziasmați

de rezultatele reiki. În general vorbind, există mulți semeni de-ai noștri care cedează ușor la soluții-minune pentru viața și sănătatea lor, le folosesc fără să bănuiască efectele lor pe plan duhovnicesc și consideră că pot fi buni creștini în continuare. Toate formele de medicină complementară practicate în România la ora actuală, inclusiv reiki, profesează erezii contrare adevărurilor creștine, ca panteismul, reîncarnarea, predestinația astrală, făcând abstracție de existența lui Dumnezeu Cel personal și a harului divin. Aceste practici sunt antropocentriste și au substrat religios în filosofiile religiilor orientale, exprimat în ideea că *eu vindec*, *eu ajut pe alții*. Ele pleacă de la premisa că izvorul vindecării este înăuntrul nostru și că putem să o dobândim conectând energia noastră interioară la energia cosmică. Reiki propune vindecarea trupului cu ajutorul propriilor mijloace: accesul la o energie care poate fi accesată oricând și unirea cu acea energie.

V.6.4.4. *Concepția creștină ortodoxă despre boală*

Învățătura creștină ortodoxă ne arată că îndepărtarea noastră de Dumnezeu-Izvorul vieții duce la împuținarea propriei noastre vieți, care merge de la moarte sufletească, la boală și, uneori, chiar la moarte trupească. Patimile sufletului și bolile trupului, ca tulburări ale stării firești de sănătate, nu pot fi tratate prin mijloace mecanice, cum ai schimba o piesă la o mașinărie care nu mai merge, ci omul trebuie să participe conștient la vindecarea întregii sale ființe și să conlucreze cu harul divin, apelând și la mijloacele științei medicale lăsate de Dumnezeu. Boala trupească are și ea un rol în îndreptarea omului, iar vindecarea vine de la Dumnezeu, iar medicii sunt slujitori ai Lui, după cum mărturisesc medicii credincioși. Restabilirea sănătății sufletești și, în ultimă instanță, a celei trupești (dacă acest lucru ajută la mântuirea persoanei respective) înseamnă restabilirea legăturii iubitoare cu Dumnezeu, care curăță cauzele bolii (păcatele), tămăduiește efecte (rănile), apoi restaurează prin har firea umană căzută. Vindecarea o primim cu adevărat prin rugăciune și participare la Sfintele Taine ale Bisericii, prin cunoașterea și trăirea autentică a credinței creștine ortodoxe (*Iacov* 5, 14-15).

V.6.4.5. *Remedii misionar-pastorale pentru combaterea fenomenelor oculte*

Combaterea și limitarea fenomenelor oculte presupune un efort susținut din partea preoților. Astfel, împlinirea pastorației individuale (duhovnicia), prin cercetarea temeinică a personalității penitenților este necesară pentru a observa în ce măsură aceștia au fost înșelați de ispita magiei, sub orice formă.

Apoi, se impune cercetarea temeinică de către autoritatea eclesială a slujirii misionar-pastorale a preoților și aplicarea măsurilor disciplinare și canonice care se impun, față de cei ce favorizează sau practică ocultismul. De asemenea, este necesară protejarea spațiilor eclesiale de influența profanatoare a adepților satanismului, precum și altor secte și grupări oculte și tipărirea de broșuri care să arate netemeinicia și caracterul anticreștin al superstițiilor, a magiei și astrologiei.

Se impune explicarea, în predici, cateheze și discuții duhovnicești, a semnificației teologice și liturgice a momentelor principale ale vieții omului (naștere, botez, cununie, înmormântare).

Combaterea obscurantismului se poate realiza prin dialog coerent între teologie și știință, pentru elucidarea cauzelor și consecințelor fenomenelor naturale extreme, întrucât s-a constatat foarte corect că „superstițiile se nasc din ignoranță".

Nu în ultimul rând, considerăm necesară colaborarea cu organele de ordine publică în vederea demascării tuturor actelor de escrocherie, înșelăciune, șarlatanie, asociate adeseori practicilor oculte.

Bibliografie: Jean Marie Abgrall, *Les charlatans de la santé*, Ed. Payot, 1998; Pr. Ovidiu Dragoș Argeșanu, *Reiki. Între mit și realitate,* Ed. Dao Psi, București, 2008; Jennie Austin, *Practica Reiki,* Meteor Press, 2009; Dan Bădulescu, *Împărăția răului: New Age. Originile, istoricul, doctrinele și consecințele sale din perspectivă ortodoxă,* Ed. Christiana, București, 2001; Wilhelm Dancă, *Fascinația binelui. Creștinism și postmodernitate,* Ed. Sapientia, Iași, 2007; Dumitru Hristenco, *Reiki modern,* Ed. Teora, București,

2002; Dave Hunt, T.A. McMahon, *Seducerea creștinătății. Discernământul spiritual în vremurile din urmă,* Ed. Agape, Făgăraș, 1994; Thomas Lardeur, *Les sectes. Savoir les reconaître, comprendre leurs mécanismes, les comattre efficacement, aider les victimes,* Ed. Les Presses de la Renaissance, Paris, 2004; Frédéric Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Ed. Plon, 2003; Walter Lübek, Arjava Petter Frank, William Lee Roland, *Spiritul Reiki. Manual complet al Sistemului Reiki,* Ed. Meteor Press, 2009 (apologetic); Rhonda McClenton, *Spirits of the Lesser Gods. A Critical Examination of Reiki and Christ-centered Healing,* Dissertation.com, Boca Raton, 2005; Pr. Radu Petre Mureșan, *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă,* Ed. Agnos, Sibiu, 2011; Samuel Pfeifer, *Vindecare cu orice preț? O evaluare a medicinii alternative din perspectivă spiritual creștină,* Ed. Ariel, Timișoara, 1996; Vlad Popescu, *Dincolo de frontierele Reiki,* Ed. Rao, București, 2011 (apologetic); Anamaria Iosif Ross, *The Anthropology of Alternative Medicine*, Berg, 2012; Vasile Stanciu, *Aproape totul despre Reiki,* Ed. Europolis, Constanța, 1997; Bruno Würtz, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului,* Ed. de Vest, Timișoara, 1994.

V.7. Noi mișcări religioase eshatologice cu un prozelitism agresiv

V.7.1 Mormonii – „Biserica Sfinților Ultimelor Zile"

„Biserica Sfinților Ultimelor Zile" (mormonă) a fost fondată de Joseph Smith (1805-1844) în anul 1830 în Statele Unite. Joseph Smith pretindea că a fost vizitat de Dumnezeu Tatăl și de Iisus Hristos și că a primit misiunea să restaureze „adevărata Biserică" și „adevărata preoție" pe pământ. Mai târziu, a primit și vizita îngerului Moroni, care i-a arătat locul unde erau ascunse vechile cronici ale israeliților emigrați în America și care l-a ajutat să le traducă. Astfel a apărut *Cartea lui Mormon*, considerată de mormoni o completare a Bibliei și pe care Joseph Smith pretindea că a tradus-o de pe niște tăblițe de aur, scrise în *egipteana reformată*.

În ciuda controverselor care au urmat acestui eveniment, în jurul lui Joseph Smith s-a format un mic grup de convertiți care primeau prin el

viziuni și revelații personale și care au constituit nucleul mișcării mormone. Creșterea puterii politice și comerciale a mormonilor, precum și introducerea unor noi doctrine și practici (poligamia, botezul pentru cei morți) au generat un conflict puternic, nu numai cu societatea în mijlocul căreia se aflau, dar și cu o parte a propriilor adepți. În anul 1844, Joseph Smith și fratele său Hyram au fost asasinați de o mulțime furioasă. Bringham Young (1801-1877), care a preluat conducerea, i-a condus pe mormoni în Utah, unde poligamia a putut fi practicată în voie și unde s-au concentrat eforturile mormonilor pentru a construi împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Succesorii lui Brigham Young au încercat să păstreze prin orice mijloace poligamia ca specific al mișcării mormone, dar în final, ca urmare a intrării în vigoare a legii federale contra bigamiei (1882), „Biserica Mormonă" a renunțat la această practică în anul 1890.

Studiile referitoare la eshatologia mormonă subliniază necesitatea abordării acesteia din perspectivă istorică, având în vedere că elaborarea ei s-a făcut progresiv și că i-au fost aduse numeroase modificări de-a lungul timpului. Acest itinerar zbuciumat se datorează în mare parte adaptării la contextul socio-politic și cultural în care mormonismul evolua, dar și la imperativele legate de prozelitism. Astfel, mormonismul „clasic" se caracteriza printr-o așteptare milenaristă intensă, subliniată chiar de titulatura adoptată: *Biserica Sfinților Ultimelor Zile*. După moartea lui Joseph Smith în 1844, peregrinarea „Bisericii Mormone" în mai multe locuri din America, precum și dificultățile întâlnite au „socializat" doctrina, care părăsește terenul utopiei religioase pentru a obține recunoaștere socială. Abandonarea practicii poligamiei în 1890, după ce se insistase mult asupra însemnătății și inspirației sale divine, este un exemplu clasic în acest sens.

Mormonii disting două mari categorii de semne prevestitoare ale sfârșitului lumii: cele negative se referă la o serie de calamități și dezastre, ca și la o decădere morală fără precedent, iar cele „pozitive" se referă la restaurarea „adevăratei Biserici" și la apariția „Cărții lui Mormon", începutul construirii templelor mormone și expansiunea mormonismului în lumea întreagă.

Actualmente „Biserica Mormonă" are patru învățături legate de a doua venire a lui Hristos pe pământ: 1. Mântuitorul Se va întoarce în

slavă și va domni personal în timpul mileniului; 2. în momentul venirii Lui va avea loc distrugerea celor răi și învierea celor drepți; 3. nimeni nu cunoaște timpul venirii Lui; 4. cel credincios, prin studiul semnelor, poate fi pregătit pentru acest eveniment.

A doua venire a Domnului, spun mormonii, este precedată de două revelații ale lui Hristos față de „poporul Său", respectiv *întoarcerea lui Hristos în templul Său,* adică în „Noul Ierusalim" (Sion). Acesta urmează să fie zidit de către „sfinți". A doua revelație constă în apariția lui Hristos *în locul numit Adam-ondi-Ahman* (Spring Hill, Missouri), unde, potrivit învățăturii mormone, se găsea paradisul terestru. În cele din urmă, Hristos va apare întregii lumi în slavă. Pentru cei drepți va fi o zi de pace și mântuire, când toată nedreptatea va înceta, iar pentru cei păcătoși va fi neîndurătoare. În acel moment, conform doctrinei mormone, va avea loc marele conflict al ultimelor zile, numit „*bătălia Armaghedonului"*, temă care se regăsește în literatura eshatologică a numeroaselor denominațiuni protestante din lumea anglo-americană.

Conform viziunilor lui Joseph Smith, grupate în două scrieri: *Cartea lui Moise* și *Perla de mare preț*, mormonii așteptau întemeierea Noului Ierusalim în *Jackson County, Missouri*. Mormonii au ajuns în teritoriile profețite în anul 1838 și au pus bazele templului în „Grădina Edenului". Templul urma să fie cel mai mare dintre templele „sfinților", locul în care Hristos se va întoarce înainte de a apărea lumii întregi la a doua Sa venire. Cu toate acestea, templul nu a fost niciodată construit, din cauza severelor persecuții. Stabiliți în cele din urmă în Utah, „sfinții" nu au încetat să spere că profeția va fi împlinită.

Învățătura despre „adunarea la Sion" a fost motorul unei formidabile mobilizări a „sfinților" spre America. Până în anii 1930, „Biserica Mormonă" nu încuraja organizarea credincioșilor ei în afara Utahului. Cei care se alăturau „Bisericii Mormone" trebuiau să emigreze spre „Sion", pentru pregătirea Regatului celei de a doua veniri. Obligația de a se aduna la Sion a fost treptat abandonată, din cauză că „Biserica Mormonă" nu putea asigura bunăstarea tuturor convertiților mormoni, care soseau în America în contextul în care Utahul devenise unul dintre statele Confederației Americane. Prima Președinție mormonă lansează, la începutul secolului

al XX-lea, ideea unei biserici internaționale cu comunități permanente și începe să descurajeze emigrarea în America. În anul 1899, „sfinții" care doreau să emigreze erau sfătuiți să rămână în țările lor, iar din 1901 au început să se înființeze „stâlpi ai Sionului" (stakes) în afara Utahului. Sionul urma să fie construit de toate națiunile pământului, de toți „sfinții" adunați în trăire și rugăciune, chiar dacă locuiau în teritorii străine.

„Biserica Mormonă" accentuează astăzi că venirea Fiului Omului este „iminentă", fără să avanseze însă date concrete. Cu toate acestea, Joseph Smith a profețit că Hristos va reveni pe pământ „în timpul acestei generații", făcând speculații în legătură cu semnificația anului 1890. Așteptarea din jurul anului 1890 este surprinsă cu fervoare în toate publicațiile mormone ale vremii. Pentru a tempera acest entuziasm, care ar fi avut consecințe nefaste asupra mișcării în cazul eșecului profeției, autoritățile „Bisericii Mormone" conferă treptat o turnură spirituală acestui eveniment, direcție care s-a menținut până astăzi. „Biserica Mormonă" continuă să afirme că a doua venire a Domnului este iminentă, dar se evită stabilirea unor date concrete.

Încă de la început, mesajul eshatologic a jucat un rol important în cadrul eforturilor misionare ale „Bisericii Mormone". Accentul pus pe așteptarea celei de a doua veniri a fost motorul predicii primilor misionari, una dintre bazele succesului mormon la sfârșitul secolului al XIX-lea. Revenirea lui Hristos pe pământ a fost așteptată cu nerăbdare, ca momentul răsplătirii strădaniilor lor. Când Hristos va începe împărăția Sa de 1000 de ani, „sfinții" vor participa la guvernare alături de El, vor avea posibilitatea să-și zidească templele și să lucreze pentru strămoșii lor. Perioada care preceda acest moment dobândea, prin urmare, o miză deosebită.

Este interesant de arătat că, pe măsură ce aspectul eshatologic al învățăturilor mormone pierdea din consistență, „Biserica Mormonă" a abandonat încercările de a construi o societate separată și s-a concentrat, în schimb, pe „construirea unei culturi religioase autonome". Cercetătorii vorbesc astăzi despre „Imperiul Mormon", a cărui avere, estimată la multe miliarde de dolari, nu încetează să crească prin investiții la bursă, cumpărare și vânzare de proprietăți, terenuri, construcții. Venitul astfel obținut

este investit în construirea de temple, în finanțarea activității misionare, în menținerea agențiilor umanitare, în producerea literaturii de propagandă, în subvenționarea educației. Toate acestea arată că mormonismul are o strategie expansionistă care vizează în primul rând acapararea celor mai importante instrumente de putere (economia, comunicațiile, politica, educația).

La baza acestei strategii se află însești învățătura eshatologică a Bisericii Mormone. În mod paradoxal, se accentuează faptul că acumularea bogăției pleacă de la dorința de a construi Regatul lui Dumnezeu pe pământ. Toate aceste realizări sunt considerate o anticipare a timpului când popoarele de pe pământ vor veni la ei pentru conducere și îndrumare. Ideea că America va fi anihilată ca putere politică, dar va continua să supraviețuiască prin intermediul „Bisericii Mormone" este populară astăzi printre mormoni. În speranța că Hristos se va reîntoarce în curând, pentru a guverna regatul lui Dumnezeu pe pământ, „Biserica Mormonă" trebuie să fie pregătită pentru a prelua puterea economică și politică a Statelor Unite și apoi a lumii întregi. Astfel, există o legătura strânsă între învățăturile eshatologice și expansiunea mormonismului. Realizările economice, implicarea în politică, evanghelizarea la scară mondială, programul umanitar și cel educațional vădesc eforturile „Bisericii Mormone" de a transforma această lume în „Împărăția" a cărei conducere o va prelua Hristos la a doua Sa venire.

Bibliografie: Pr. Nicolae Achimescu, *Noile Mișcări religioase,* Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004; Leonard J. Arrington, Davis Bitton, *The Mormon Experience,* New York, 1979; Irena Borowik, Grzgorz Babibski, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawn, „NOMOS", Cracovia, 1997; John L. Brooks, *The Refiner's Fire. The Making of Mormon Cosmology, 1644-1844*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 1994; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și Noile Mișcări Religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009; Marie Cornwall (ed.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives,* University of Illinois Press, Urbana, 1994; Diac. Petre I. David, *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* vol. 1-3, București/Constanța, 1997-2000; Pr. Ilarion Felea, *Ereticii și rătăcirile lor doctrinare,* coll. *Clasici ai*

teologiei românești, Ed. România Creștină, București, 1999; Anne Fournier, Catherine Picard, *Sectes, démocratie, mondialisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002 (ediție în limba română: *Secte, democrație și mondializare,* București, 2006); Thimoty Miller, *When Prophets die. The postcharismatic Fate of New Religious Movements,* State University of New York Press, New York, 1991; Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1986; Pr. Radu Petre Mureșan, *Alternative spirituale în România. Secolul XXI. Perspectivă ortodoxă,* Ed. Agnos, Sibiu, 2011; Thomas F. O'dea, *The Mormons,* The University of Chicago Press, Chicago, 1957; Richard N. Ostling, Joan K. Ostling, *The Power and the Promise. Mormon America,* HarperCollins, New York, 1999; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, Iași, 2000; Pr. Gh. Petraru, *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Gordon Shepard, *A Kingdom Transformed. Themes in the Development of Mormonism,* University of Utah Press, Salt Lake City, 1984; Walter Martin Ralston, *The Kingdom of Cults*, Minneapolis, 1977 (ediție în limba română: *Împărăția cultelor eretice,* Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2001).

V.7.2. Adventiștii de Ziua a Șaptea – „Biserica Adventistă de Ziua a 7-a"

Originile mișcării adventiste sunt legate de *mișcarea millerită*, care s-a dezvoltat în America în anii 1830, în contextul unei mari revigorări a așteptărilor apocaliptice. William Miller (1782-1848), un predicator baptist profețise că sfârșitul lumii va avea în loc în 1843, apoi în 1844, reușind să atragă un număr mare de adepți. După „Marea Dezamăgire" din 1844, o parte a milleriților a refuzat să accepte eșecul calculelor. Ei au susținut că în 1844 s-a produs ceva foarte important, dar nu pe pământ, ci în cer, și anume că Hristos a intrat în camera a doua a „Sanctuarului ceresc", în Sfânta Sfintelor. Această teză a fost acceptată de un grup de milleriți în frunte cu James White și Joseph Bates. În acest context, tânăra Hellen Gould Harmon (1827-1915) începe să aibă primele ei viziuni despre poporul ales, a doua venire a Domnului și Noul Ierusalim, viziuni care au

încurajat grupul de milleriți și au dus la formarea mișcării adventiste. În jurul anului 1863, adventiștii au creat o organizație care își avea cartierul general în Battle Creek, Michigan. Treptat, au început să se construiască primele instituții: edituri pentru răspândirea mesajului lor, școli și colegii pentru instruirea predicatorilor, școli și facultăți de medicină cu orientare pe tratamente naturiste ne-medicamentoase și mâncare vegetariană, toate puse în slujba răspândirii mesajului că „sfârșitul se apropie". În 1903 sediul central s-a mutat la Washington D.C.

Deși învățăturile adventiste provin în mare parte din protestantismul conservator, există și elemente care-i deosebesc de protestanți: credința în întoarcerea iminentă a lui Hristos, respectarea zilei de sâmbătă, învățătura despre „judecata investigativă" și un mare accent pe „stilul de viață sănătos". La acestea se adaugă credința că „darul profeției" s-a manifestat prin Hellen G. White care urmează să tălmăcească canonul biblic până la sfârșitul istoriei. Adventiștii consideră că, așa cum Dumnezeu a dăruit darul profetic Sf. Ioan Botezătorul pentru a anunța prima venire a Domnului, tot astfel, în vremurile din urmă, va trimite din nou darul profetic, astfel încât fiecare credincios să se poată pregăti pentru a întâmpina pe Mântuitorul.

Hellen G. White a elaborat o eshatologie care acorda o atenție specială evenimentelor legate de a doua venire a Domnului. Un rol important în scenariul apocaliptic urmau să-l joace Satan (balaurul din Apocalipsă) și „aghiotanții lui", Biserica Romano-Catolică, Protestantismul apostat, adică Bisericile Protestante și membrii lor care nu au acceptat mesajul advent, precum și Statele Unite. Toți aceștia urmau să-i persecute pe adventiștii loiali, mai întâi în America, apoi în întreaga lume. Eshatologia ei s-a conturat într-o formă definitivă în lucrarea *The Great Controversy between God and Satan*, care urma să inspire, deopotrivă, frică și speranță adventiștilor. Lucrarea accentua faptul că adventiștii sunt rămășița credincioasă a lui Dumnezeu, o minoritate care în timpurile din urmă va rămâne creștină, în condițiile în care toți creștinii se vor acomoda lumii seculare. Adventismul va fi refugiul adevăraților credincioși în zilele din urmă. Această înțelegere cerea, înainte de toate, ca „Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea" să se mențină și să-și îndeplinească rolul ei vital, și anume propovăduirea sfârșitului lumii.

„Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea" învață că, la a doua venire a lui Hristos, drepții care vor fi înviați și cei care se vor afla pe pământ vor fi răpiți la cer și vor domni acolo cu Hristos 1000 de ani. Păcătoșii vor fi nimiciți de slava prezenței lui Hristos. Este vorba despre Judecata milenială post-adventă care privește „lumea", dar și pe îngerii răi. La sfârșitul mileniului va avea loc întoarcerea lui Hristos pe pământ, împreună cu sfinții; a doua înviere, a celor necredincioși, care va fi o înviere spre judecată, eliberarea lui Satan; distrugerea celor păcătoși. După această distrugere a răului, Dumnezeu va crea un cer și un pământ nou în care vor locui drepții lui Dumnezeu.

Intrarea lui Hristos în sanctuarul ceresc este o învățătură de bază în eshatologia adventistă. Adventiștii cred că, după Înălțare, Hristos a inaugurat activitatea Sa preoțească în ceruri și, numai în urma acestei activități, credincioșii se bucură de roadele morții Sale pe cruce. Adventiștii cred că Hristos îndeplinește în sanctuarul ceresc o curățire care este tipologic echivalentă cu lucrarea marelui preot în Ziua Curățirii. Această învățătură se bazează pe textele din Epistola către *Evrei*, care arată dimensiunea arhierească a slujirii lui Hristos, precum și pe profețiile cuprinse în Cartea *Apocalipsei* și în Cartea lui *Daniel*. Pe baza unor calcule biblice complicate, adventiștii consideră că momentul de la care Mesia a început lucrarea finală de curățire în locașurile cerești este anul 1844 d.Hr. Doctrina preoției lui Hristos, împreună cu interpretarea profetică a textelor de la *Daniel* furnizează „Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea" o identitate istorică. Adventiștii văd mișcarea lor nu ca pe un accident istoric, ci ca pe rezultatul intervenției speciale a lui Dumnezeu în problemele umanității.

Adventiștii cred că Sabatul va fi marele test de loialitate la sfârșitul vremurilor. El va fi linia de separație între cei care-i slujesc lui Dumnezeu și cei care nu-i slujesc. Adventiștii pretind că la începutul creștinismului nu exista decât o *Duminică anuală*, care comemora Învierea și că duminica a înlocuit sabatul începând cu secolul al IV-lea. Adventiștii au împrumutat această credință de la Baptiștii de Ziua a Șaptea, primul grup neoprotestant care a respectat sâmbăta în Lumea Nouă-America. Joseph Bates (1792-1872), un important lider millerit, a contribuit la răspândirea acestei doctrine, prin numeroase scrieri. Hellen G. White a fost convinsă de

argumentele lui Joseph Bates și, în anul 1846, a început să respecte sabatul. În anul următor, ea avea prima viziune despre sabat, dar abia după 1850 problema respectării sabatului a fost deplin clarificată la adventiști.

Întârzierea Parusiei este o problemă reală cu care se confruntă „Biserica Adventistă de ziua a 7-a". Deoarece au trecut mai multe generații de adventiști care au sperat să vadă a doua venire, se caută argumente pentru a explica întârzierea Parusiei. Până astăzi, liderii „Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea" oscilează între două explicații. Pe de o parte, întârzierea este cauzată de faptul că *adepții „Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea" nu sunt încă pregătiți pentru acele evenimente*, deci nu au ajuns la nivelul moral pe care-L cere Dumnezeu; pe de altă parte, nu a fost *predicată Evanghelia la toată lumea*, așa cum a propovăduit Hristos, deci activitatea lor de prozelitism nu și-a atins încă scopul.

De multe ori, în dorința de a grăbi venirea adventului se ajunge la o contestare a conducerii și chiar a învățăturilor „Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea". În anul 1976, teologul adventist Ronald L. Numbers a argumentat că sfaturile medicale ale Hellenei G. White aveau o origine mai mult umană decât divină. În 1982, un alt adventist, Walter T. Rea denunță plagiatul pe scară largă în lucrările Hellenei G. White, lucrări despre care adventiștii afirmă că au fost scrise sub inspirație divină. A urmat o controversă majoră generată de un important teolog adventist, Desmond Ford, care a atacat învățătura „Bisericii Adventiste de Ziua a Șaptea" despre sanctuarul ceresc și despre judecata pre-adventă.

În ciuda credinței lor că „sfârșitul lumii este aproape", adventiștii tind să prindă rădăcini și mai adânci în societate, prin aceasta luptând pentru întârzierea apocalipsei. Aceasta nu înseamnă că adventiștii au abandonat așteptările eshatologice. Ei continuă să creadă că Iisus se va întoarce curând, și că totul se va întâmpla după scenariul prezis de Hellen G. White. Această așteptare intensă a sfârșitului a atras numeroși adepți care au redescoperit entuziasmul primei generații de membri și s-au angajat cu fervoare în prozelitism. „Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea" a învățat însă lecția din anul 1844 și nu a mai fixat niciodată un termen precis pentru a doua venire a Domului, acest lucru devenind apanajul grupărilor care s-au separat de ea de-a lungul timpului.

Bibliografie: Pr. Nicolae Achimescu, *Noile Mișcări religioase,* Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004; Irena Borowik, Grzgorz Babibski, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawn. „NOMOS", Cracovia, 1997; Pr. Ciprian Marius Cloșcă, *Ortodoxia și Noile Mișcări Religioase*, Ed. Lumen, Iași, 2009; Diac. Petre I. David, *Invazia sectelor asupra creștinismului secularizat și intensificarea prozelitismului neopăgân în România, după decembrie 1989,* vol. 1-3, București/Constanța, 1997-2000; Pr. Ilarion Felea, *Ereticii și rătăcirile lor doctrinare,* coll. *Clasici ai teologiei românești,* Ed. România Creștină, București, 1999; Anne Fournier, Catherine Picard, *Sectes, démocratie, mondialisation*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002 (ediție în limba română: *Secte, democrație și mondializare,* București, 2006); Lenden Ingemar, *The Last Trump. An Historico-Genetical Study of Some Important Chapters in the Making and Development of the Seventh-Day Adventist Church*, Peter Lang, Frankfurt/ Bern/Las Vegas, 1978; Massimo Introvigne, Gordon J. Melton (eds), *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Dervy, Paris, 1996; Roland Lawson, „Seventh-Day Adventist Responses to Branch Davidian Notoriety. Patterns of Diversity within a Sect Reducing Tension with Society", în: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/1995, pp. 323-341; Thimoty Miller, *When Prophets die. The Postcharismatic Fate of New Religios Movements,* State University of New York Press, New York, 1991; Pr. Radu Petre Mureșan, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană,* Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2012; Michael Pearson, *Millenial Dreams and Moral Dilemmas. Seventh-Day Adventism and Contemporary Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și prozelitism*, Ed. Trinitas, Iași, 2000; Pr. Gh. Petraru, *Secte neoprotestante și Noi Mișcări Religioase în România*, Ed. Vasiliana 98, Iași, 2006; Laura Vance, *Seventh-day Adventism in Crisis. Gender and Sectarian in an Emerging Religion,* Chicago, 1999; Ralston Martin Walter, *The Kingdom of Cults*, Minneapolis, 1977 (ediție în limba română: *Împărăția cultelor eretice*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2001).

V.7.3. Martorii lui Iehova

Sunt cunoscuți și sub denumirile: studenții în Biblie, milenișți, russellișți. Reprezintă o grupare advento-milenistă în plină expansiune

prozelitistă, cu un pronunțat caracter eshatologic. Denumirea actuală datează din 1931 și face referire la textele biblice: „Voi sunteți martorii Mei – zice Domnul" (*Isaia* 43, 10) și „Eu sunt Cel Ce exist prin Mine Însumi – Iahweh" (*Ieșirea* 3, 14). Se accentuează, în mod exagerat, faptul că Dumnezeu ar avea un nume exclusiv, cu caracter sacru, dar care acceptă variațiuni de scriere și pronunțare de la un popor la altul (în limba română, Iehova).

Istoric. Fondatorul grupării este Charles Taze Russell – un prezbiterian de nuanță pietistă, devenit apoi adventist și sfârșind prin a-și înființa propria mișcare. Bogat, călătorește la Locurile Sfinte și-și sistematizează primele idei doctrinare: iminența sfârșitului lumii, inexistența iadului, conceptul de Armaghedon, mileniul. Strânge, în 1872, primii „studenți în Biblie". Acordă o mare importanță Vechiului Testament.

Încă de la început, gruparea își dezvoltă, ca specific, predilecția pentru calcule ale Parusiei. Exemple: 1874 – primul eșec, dar și prima „consolare": „Hristos vine ca un fur"; 1875 – de la 625 î.Hr. – anul robiei și ultimul jubileu –, se adaugă 50 de jubilee (2500 de ani), pentru a se ajunge la Mileniu – Marele Jubileu; 1878 – învie și apostolii, la 3 ani și jumătate de la venirea „în duh"; 1914 – o nouă venire „pe nori": Hristos își strânge aleșii (144.000 de persoane, conform *Apocalipsa* 7, 1-8 și 14, 1-5), cu care va guverna din cer peste paradisul pământesc. Această lucrare continuă și astăzi, iar încheierea ei este iminentă. Calculele pentru acest an se bazează pe textul din *Apocalipsa* 12, 6-14 – echivalența între 1260 de zile și sintagma: *o vreme, vremuri și jumătate de vreme*. Forțând lucrurile (considerând pluralul *vremuri* ca dual), iehoviștii adună: 3 timpuri și ½, care trebuie socotite în cele 1260 de zile, rezultând un timp de 360 de zile. 7 timpuri = 360x7=2520 zile (606 î.Hr. – 1914 d.Hr.).

În 1925, noul lider, J.F. Rutherford, afirmă: „starea de lucruri a lui Satan diavolul se va termina până cel mai târziu la 31 decembrie 1925". Această pretenție se baza pe următorul calcul: primul jubileu al lui Moise a avut loc în 1575 î.Hr. Adunând 70 de jubilee (3500 de ani), rezultă anul 1925. În anul 1975 este propus de un alt lider – N.H. Knorr – următorul calcul: de la facerea lumii până în 1975 sunt fix 6000 de ani (cele 6 zile ale creației), care se continuă cu odihna milenistă (ziua a 7-a).

Anul 2000 i-a fascinat pe iehoviștii de rând; capii, însă, au fost reținuți. După atâtea eșecuri, au preferat o variantă ambiguă: sfârșitul lumii va veni până la trecerea generației aflată în viață în 1914, anul venirii lui Hristos pe nori.

Doctrina. Numele lui Dumnezeu, sacru și exclusiv, este Iehova – prezent în traducerea lor eretică a Bibliei (New World Translation) de 7210 ori, inclusiv în Noul Testament. Nu cred în Sfânta Treime. În concepția lor, Fiul și Duhul Sfânt nu sunt nicidecum Persoane dumnezeiești, egale cu Tatăl. Hristos este „cel mai mare om care a trăit vreodată". Poate fi considerat, cel mult, un dumnezeu (fără a fi scris cu majusculă, în mod intenționat). Anterior întrupării, dar și după aceasta, este confundat cu Arhanghelul Mihail. Este subordonat Tatălui (arianism). Duhul Sfânt este considerat o energie impersonală. Evident, se afirmă o clară inferioritate față de Tatăl și Fiul (macedonianism).

Calculează Parusia, evidențiază „semnele" ei, susțin frenetic mileniul – împărăție pământească de 1000 de ani a lui Hristos cu aleșii Săi.

Nu cred în suflet, nici în iad și chinuri. Învierea aleșilor se va face „din memoria divină". Cei mântuiți vor fi separați în două „clase": 144.000 de „martori" vor guverna în cer cu Hristos, restul vor continua să locuiască pe pământ. Afirmă că este iminent Armaghedonul – războiul final între bine și rău –, din care numai iehoviștii vor fi salvați.

Nu cinstesc pe Maica Domnului, sfinții, moaștele. Neagă crucea; afirmă că Hristos a fost răstignit pe un par. Nu au sărbători și sunt foarte ostili atât celor creștine (Paște, Crăciun), cât și celor laice. Nu au Sfintele Taine. Prozelitismul este o cerință expresă formulată adepților; am putea spune că l-au ridicat la rang de dogmă.

Practici ce contravin moralei creștine. Interzic efectuarea transfuziilor de sânge, a altor tratamente medicale, vaccinuri, transplanturi. Se invocă în mod fals textul din *Faptele Apostolilor* 15, 28-29, care restricționează consumul sângelui ca hrană; Refuză în mod categoric să se implice în vreo formă de apărare a patriei: promovează ideea de guvern mondial – „regatul lui Iehova". În consecință, sunt renumiți pentru nerespectarea

drapelelor naționale, a imnelor de stat, refuzul exercitării dreptului la vot etc.; practică izolarea socială; refuză contactele cu „nemartorii", în afara întâlnirilor prozelitiste. Consideră lumea ca fiind, în genere, demonică, și pe toți oamenii ca fiind posedați de diavoli. De aceea, nu acceptă să se afilieze vreunei alte grupări (sindicat, partid, echipă sportivă etc.). Proferă acuzații de posedare demonică a tuturor organizațiilor religioase, sociale, politice, naționale și internaționale.

Cultul. Au 5 adunări pe săptămână, dedicate pregătirii activităților prozelitiste: Întrunirea de serviciu, Școala de minister teocratic, Întrunirea publică, Studiul Turnului de veghere, Studiul de carte. Clădirile dedicate cultului se numesc „Sălile Regatului". Aici ritualurile sunt sumar reprezentate, întrucât prioritățile sunt date de organizarea propagandei și raportările „de teren". Au o singură zi anuală de întâlnire, cu numeros public: „comemorarea morții lui Isus". Organizează, periodic, congrese, în cadrul cărora se efectuează botezuri publice, în piscine. Atât nunta, cât și înmormântarea sunt folosite ca prilejuri prozelitiste.

Prozelitismul. Martorii lui Iehova sunt renumiți pentru tenacitatea cu care fac prozelitism în familie și societate. Sunt celebre vizitele lor, de la ușă la ușă, pentru studii „gratuite" ale Bibliei la domiciliu. Publică revistele cu cel mai mare tiraj de pe glob: *Turnul de veghere* și *Treziți-vă!,* broșuri, pliante, cărți. Au un adevărat manual de prozelitism, intitulat: *Să aducem argumente din Scripturi*. Pentru *Martorii lui Iehova,* cel mai important lucru este sporirea numărului de membri cu orice preț. În unele țări, precum Germania sau Grecia, prozelitismul lor este restricționat prin lege.

În România, deși Art. 29 din Constituție condamnă învrăjbirea religioasă, *Martorii lui Iehova* au reușit, înșelând vigilența autorităților, să strecoare în Statutul lor, aprobat de Guvern, acțiunea de a propovădui „de la ușă la ușă" (Art. 13). Pentru a nu fi socotită o activitate de învrăjbire, ar fi fost normal să fi scris: „de la ușă iehovistă la ușă iehovistă". Din păcate, nu este așa. De aceea, ei deranjează adeseori ușile ortodocșilor cu blasfemiile lor. Câteva aspecte despre prozelitismul iehovist trebuie știute: este o acțiune extrem de bine organizată. Toate cele 5 întruniri

săptămânale iehoviste abordează teme legate de activitatea „de teren". Au o carte specială care îi învață cum să răspundă oricărei interpelări; învață replicile pe dinafară, existând adevărate „scenarii" ale dialogurilor imaginare, pe care le iau în calcul. Vor să aibă, cu orice preț, ultimul cuvânt! Pentru a câștiga încredere, deplasarea pe teren se face întotdeauna în grupuri mici, uneori incluzând și copii. Se îmbracă elegant, sobru, și au o exprimare plăcută, înșelătoare. Cunosc la perfecție terenul vizitat. La sfârșitul fiecărui traseu, completează o fișă amănunțită privind activitatea desfășurată: gradul de ocupare a imobilelor, număr de persoane, vârstă, profesie etc. De aceea, dacă va spune cineva, din politețe: „N-am timp acum să discut cu dvs.", să nu se mire dacă va fi întrebat, din nou, peste câteva zile: „acum aveți timp?" Adeseori, propagandiștii sunt asistați, din apropiere, de lideri locali, precum și de juriști, pentru a interveni în cazul în care cineva ar obstrucționa activitatea lor. Numeroși preoți ortodocși și credincioși care li s-au opus au fost chemați în fața instanțelor de judecată cu plângeri penale. Sunt obișnuiți să fie refuzați și li se transmite sarcina de a continua, cu insistență, propaganda, chiar în caz de eșec. Li s-a inoculat credința că întreaga societate este satanizată, cu excepția lor, de aceea se și numesc „turma cea mică". Una dintre temele de bază ale prozelitismului este denigrarea Bisericii străbune ortodoxe și a slujitorilor ei. Deși se laudă că nu percep contribuții financiare, acest lucru nu este adevărat. Căci la adunările lor, participanții fac „donații" substanțiale.

Situația Martorilor lui Iehova în România. Pătrunderea lor în România este legată de numele ardeleanului Ioan B. Sima, întors din S.U.A. în 1920. În anul 1927, acesta își dă seama de rătăcirea milenistă, pe care o retractează. Preiau conducerea maghiarii J. Kiss și K. Szabo, care organizează mișcarea în clandestinitate. Au fost interzișI prin lege între 1927-1944 și 1948-1989. În 1990 se legalizează ca asociație religioasă. Încearcă să organizeze un Congres mondial la București în 1996, însă acțiunea va fi anulată, în urma reacției viguroase a societății civile. În urma unui proces controversat, statul român a fost obligat să-i recunoască drept cult religios în anul 2000, figurând astfel și în Legea cultelor în vigoare, nr. 489/2006.

Recunoașterea drept cult religios, evidențiind tendința de autodeterminare și instituționalizare a grupării, stârnește mânia unor aripi extremiste (dizidența: *Asociația Credința Adevărată a Martorilor lui Iehova din România* – cu sediul la Cluj-Napoca, reproșează, în principal, organizației-mamă, tocmai acest tip de colaboraționism cu statul „satanizat").

Bibliografie: Pr. Radu Petre Mureșan, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale europene față de prozelitismul advent,* Ed. Universității din București, 2007; Pr. R.P. Mureșan, *Martorii lui Iehova pe calea instituționalizării. Problema adaptării unui discurs sectar*, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universității din București* III/2003-2004, pp. 555-573; Pr. David Pestroiu, *Ortodoxia în fața prozelitismului Martorilor lui Iehova*, Ed. Insei Print, București, 2005, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, [2]2013; Pr. D. Pestroiu, *Martorii lui Iehova – sunt ei creștini?,* Ed. România Creștină, București, 1999; Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, [2]2013.

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6, 040162, București
Tel.: 021.335.21.29; 021.335.21.28; Fax: 021.335.19.00
E-mail: contact@librariacartilorbisericesti.ro,
tipografia@patriarhia.ro, editura@patriarhia.ro
librariacartilorbisericesti.ro